

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

Trabajo de Investigación

Entre sensaciones, lenguaje y conceptos.

*Una investigación sobre la obra temprana de Nietzsche.*

Tamara Roberta SILVA-PROLL DOZO

Tutora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana María Leyra Soriano

Especialidad en Racionalidad, Historia y Estética

Madrid, septiembre de 2009.

## *I. Índice*

<i>I. Índice</i> .....	<i>p. 2</i>
<i>II. Siglas</i> .....	<i>p. 3</i>
<i>III. Objeto de investigación, justificación del trabajo y método de investigación</i> .....	<i>p. 4</i>
<i>IV. Desarrollo</i> .....	<i>p. 9</i>
<i>1. El lenguaje y los modos de conocer</i> .....	<i>p. 9</i>
<i>2. El lenguaje como clave de crítica</i> .....	<i>p. 10</i>
<i>3. Delimitaciones y divisiones en cuestión</i> <i>(Descripción de la retórica antigua)</i> .....	<i>p. 14</i>
<i>3.1. Lenguaje y persuasión</i> .....	<i>p. 16</i>
<i>3.2. Transposiciones (Übertragungen)</i> .....	<i>p. 19</i>
<i>3.3. El lenguaje es retórico</i> .....	<i>p. 22</i>
<i>3.4. Los tropos y los significados</i> .....	<i>p. 25</i>
<i>3.4.a. Sinécdoque</i> .....	<i>p. 26</i>
<i>3.4.b. Metáfora</i> .....	<i>p. 27</i>
<i>3.4.c. Metonimia</i> .....	<i>p. 28</i>
<i>3.5. La mínima diferencia</i> .....	<i>p. 30</i>
<i>3.6. La formación del lenguaje: creación y uso</i> .....	<i>p. 33</i>
<i>4. El poder de la relación estética</i> <i>(Sobre verdad y mentira en sentido extramoral)</i> .....	<i>p. 36</i>
<i>4.1. Crear formas</i> .....	<i>p. 38</i>
<i>4.2. La fijación de metáforas</i> .....	<i>p. 40</i>
<i>4.3. Del lenguaje al conocimiento y la verdad</i> .....	<i>p. 42</i>
<i>4.3.a. El mal uso de las designaciones</i> .....	<i>p. 44</i>
<i>4.3.b. La supervivencia en sociedad</i> .....	<i>p. 45</i>
<i>4.4. La lógica</i> .....	<i>p. 47</i>
<i>4.5. El origen de las palabras</i> .....	<i>p. 50</i>
<i>4.6. Verdad según las relaciones</i> .....	<i>p. 51</i>
<i>4.7. La formación de los conceptos</i> .....	<i>p. 52</i>
<i>4.7.a. Instinto artístico y formas</i> .....	<i>p. 53</i>
<i>4.7.b. De las palabras a los conceptos</i> .....	<i>p. 54</i>
<i>4.8. Transposiciones en los conceptos: unificación e igualación</i> .....	<i>p. 55</i>
<i>4.8.a. Unificaciones metonímicas</i> .....	<i>p. 56</i>
<i>4.8.b. Igualaciones metafóricas</i> .....	<i>p. 60</i>
<i>4.9. La posibilidad de alterar el espacio conceptual</i> .....	<i>p. 63</i>
<i>V. Conclusiones: Los significados como operaciones estético-cognoscitivas</i> .....	<i>p.67</i>
<i>VI. Bibliografía</i> .....	<i>p. 72</i>

## *II. Siglas*

CHE: Compendio de la historia de la elocuencia.

DRA: Descripción de la retórica antigua.

FP: Fragmentos Póstumos.

FTG: La filosofía en la época trágica de los griegos.

GM: Genealogía de la moral

HEG: Historia de la elocuencia griega.

NT: El nacimiento de la tragedia.

VM: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

.....

KGW: F. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, ed. De G. Colli y M.

Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss.

### III. Objeto de investigación, justificación del trabajo y método de investigación.

Las siguientes páginas abordan las consideraciones de Nietzsche acerca del surgimiento y desarrollo del lenguaje así como la configuración de los conceptos. La investigación se circunscribirá especialmente a los siguientes escritos: *Descripción de la retórica antigua* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, preparados entre 1872 a 1873.

La selección de estos textos se apoya en que, en primer lugar, en estos escritos aparece la cuestión del lenguaje y de los conceptos de un modo bastante explícito. Esto permite llevar adelante un estudio acotado conforme al tiempo y espacio dedicado a este ensayo.

En segundo lugar, estos escritos son los que aparecen con mayor frecuencia en la bibliografía secundaria que se ha dedicado a este tema dentro de la obra del autor<sup>1</sup>, aún cuando tanto el NT como GM también permitirían abordar el problema.

En tercer lugar, ésta es una época en la Nietzsche se replantea sus consideraciones filosóficas respecto del lenguaje y busca más recursos que le permitan dar forma a su pensamiento. En NT Nietzsche todavía adopta sin reparos los planteamientos schopenhaueriano y wagneriano así como su terminología, mientras que

---

<sup>1</sup> Durante el período de posterior a 1945 el interés por el pensamiento de Nietzsche se agudizó en los pensadores franceses. Así lo demuestran las contribuciones de Georges Bataille (*L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1943 y *Sur Nietzsche: volonté de chance*. Paris: Gallimard, 1967), Maurice Blanchot (*L'entretien infini*. Paris: Gallimard 1969), Jean Wahl (*La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*. Paris : C.D.U., 1961) y Pierre Klossowski (*Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, RMM, 63/2-3, 1958, reeditado en *Un si funeste decir*. Paris: Gallimard, 1963, y *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: Mercure de France, 1969). A lo que se suma en Francia la recepción del libro de Martin Heidegger (*Nietzsche*, 2 vol. Pfunllingen: Nescke, 1961) y el de Gilles Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, Paris: P.U.F., 1962). Foucault escribió poco sobre Nietzsche («*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*». *En Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: P.U.F., 1971) pero en su obra puede verse la influencia de Nietzsche en cuanto a su procedimiento metodológico. A partir de este renovado interés en la obra de Nietzsche, otros autores concentraron sus investigaciones en la cuestión del lenguaje en Nietzsche. Por ejemplo, una pensadora como Kofmann (*Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: UGE, 1979 y *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1972) o pensadores como Derrida (*Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978), Philippe Lacoue-Labarthe y Jean Luc Nancy (que tradujeron en 1971 al francés las notas sobre retórica y lenguaje, el material que Nietzsche había usado para sus cursos en Basilea sobre la retórica griega *Poétique, Rhétorique et language, poetique* 5. Paris: De Seuil).

en los textos elegidos se está produciendo un alejamiento de Nietzsche con respecto a estos dos autores. Tanto en DRA como en VM, la noción de *Übertragung*<sup>2</sup> se generaliza a todo el lenguaje y permite explicar las relaciones del hombre<sup>3</sup> con las cosas. Luego de la publicación de NT, Nietzsche interpreta el lenguaje como una estructura retórica y utiliza esos elementos para la crítica del lenguaje conceptual; dejando de ocuparse de la relación entre música y lenguaje. Nietzsche, pues, no considera que haya un lenguaje musical de la naturaleza, pre-lingüístico y artístico, en el que se basaría el lenguaje de las palabras y la metafísica.<sup>4</sup>

Los escritos que se estudian en esta investigación pertenecen a la época en que Nietzsche ejerció como profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea. En el caso de DRA, existe una discusión abierta sobre la fecha exacta en que pudo haberse dado el curso. Algunos estudiosos se inclinan por que fue dictado en el semestre de invierno de 1874,<sup>5</sup> mientras que otros consideran que se impartió en el semestre de invierno de 1872.<sup>6</sup> DRA se encuentra en el cuaderno PII 12a y contiene dieciséis

---

<sup>2</sup> *Transposición, tropo o metáfora* son distintas expresiones que aluden a *Übertragung*, su uso se irá explicitando a lo largo de este trabajo.

<sup>3</sup> En este escrito se hablará de *hombre* en vez de *ser humano* puesto que éste es el término que emplea Nietzsche en sus escritos.

<sup>4</sup> Luis E. de Santiago Guervós. *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004, p. 355.

<sup>5</sup> Según F. Bornmann, la fecha del semestre de invierno de 1874 como año en que fue anunciado el curso sobre retórica griega y romana, estaría apoyada por una carta a Rohde (KGB II/3, s. 85). En dicha carta, Nietzsche afirma estar impartiendo un curso sobre dicho tema en una clase con dos estudiantes, un germanista y un jurista; Luis Kelterborn. En el Nietzsche-Archiv se dispone los apuntes y un índice de L. Kelterborn, que parecen corresponder con los escritos de DRA. Pero en el semestre de verano de 1872, Nietzsche saca de la Biblioteca de Basilea el libro de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst* (Bromberg, 1871). Este libro constituye una de las principales fuentes que Nietzsche utiliza para preparar DRA. Otro argumento que apoya esta datación es que VM fue escrito en 1873, aunque allí sólo se puede percibir la lectura de Gerber pero no la existencia de DRA. F. Bornmann considera probable la fecha de 1874 tanto para DRA como para HEG y CHE, pero considera que no hay datos suficientes para establecer ninguna de las dos fechas estipuladas como definitiva. (Fritz Bornmann. «Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen». En *Nietzsche Studien* 26. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997, p. 491-500.)

<sup>6</sup> Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, los editores franceses del curso de retórica consideraron que DRA se había impartido en 1872. C. Paul Janz considera que DRA fue un curso que Nietzsche no pudo impartir. L. de Santiago considera que se impartió en 1872, lo que permite comprender mejor la incorporación de la lectura de Gerber en VM. Pero también considera que dado que el curso de retórica aparece en un cuaderno de notas y fragmentos de 1874 hay razones que avalan conservar la fecha de 1874.

apartados. Como recoge L. de Santiago en su introducción a *Escritos sobre retórica*,<sup>7</sup> sólo en la edición de Colli y Montinari aparece el curso completo, en las ediciones de la obra de Nietzsche de Kroner<sup>8</sup> (1912) y Musarion<sup>9</sup> (1922) sólo se incluye hasta el apartado siete del curso. En el caso del DRA hay que tener presente que son notas que Nietzsche elaboró para sus clases, por lo que no pueden ser tomados como definitivos ni con respecto a su redacción ni con respecto a las propuestas filosóficas que contiene. Junto con este escrito, se suelen considerar como complementarios para su estudio la *Historia de la elocuencia griega* y el *Compendio de la historia de la elocuencia* que son de la misma época que DRA.<sup>10</sup> Estos escritos pertenecen a la actividad como profesor e investigador de Nietzsche. No obstante, permiten entender las preocupaciones intelectuales en las que está enredado el autor, así como distinguir elementos de sus análisis que utiliza en sus escritos publicados.

El ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* fue escrito en 1873 pero no fue publicado en vida por Nietzsche. En este caso hay que observar que es un ensayo concebido con mayor libertad expresiva ya que no se hizo para ser presentado en el ámbito académico, pero tampoco Nietzsche lo publicó en vida.

Se puede decir que, en general, durante este período, Nietzsche emplea un vocabulario bastante clásico para plantear los problemas, pero lo hace cuestionando el propio alcance de las divisiones y clasificaciones más clásicas. Aún cuando considero que sería más deseable utilizar escritos que Nietzsche mismo hubiese considerado preparados para su edición, la temática elegida y su complejidad así como el tiempo

---

<sup>7</sup> Luis E. de Santiago Guervós. «Introducción: el poder de la palabra: Nietzsche y la retórica». En *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000. Se trata de la traducción de parte de los escritos sobre retórica que Nietzsche prepara cuando ejerce como profesor en la Universidad de Basilea.

<sup>8</sup> En *Nietzsche's Werke*. Vol. 17, 18 y 19. Leipzig: ed. A. Kröner, 1912.

<sup>9</sup> En *Nietzsches gesammelte Werke*. Vol. 5. München: Musarion, 1922.

<sup>10</sup> Tanto F. Bornmann como L. de Santiago consideran que es un texto que data de la misma época que HEG. F. Bornmann considera, además, que es un escrito posterior a HEG y que este último es la base sobre la que se redacta CHE.

empleado en esta investigación hicieron que me decidiera por los textos arriba mencionados.

La hipótesis general de la que parto es que en esta época Nietzsche considera tanto el lenguaje como el proceso de conocimiento a partir del modelo retórico. La retórica es, sobre todo, un arte o capacidad artística que opera con transposiciones. La crítica de los conceptos se basa en que son abstracciones de cualidades que no pertenecen a las cosas sino a los hombres, son generalizaciones a partir de casos diferentes e igualación de las diferencias. Por tanto, la crítica va dirigida contra las categorizaciones tomadas como un espacio conceptual *a priori*. Pero, a la par de la crítica, considero que Nietzsche deja abierta la posibilidad de que el lenguaje recobre su capacidad expresiva y que los conceptos puedan condensar nuevos modos de relación del hombre con el resto de la naturaleza. Ya que procura pensar qué significan los conceptos a partir de las operaciones intelectuales y sensoriales que intervienen en su conformación.

Nietzsche estudia las divisiones que son a la vez sensoriales, lingüísticas y conceptuales, así como el significado de las designaciones lingüísticas y las operaciones de transposición que se realizan en ellas. A lo largo de este trabajo se procurará encontrar dentro de los textos seleccionados, el hilo argumentativo que permita comprender el desarrollo de la propuesta de Nietzsche en lo que respecta a la producción lingüística y la formación de los conceptos.

Considero que la lectura conjunta de DRA y VM puede ayudar a comprender la generalización del modelo retórico-artístico del lenguaje a los procesos cognoscitivos. Aún cuando filológicamente no haya una conclusión definitiva para la datación de DRA, es claro que hay un vocabulario y unas preocupaciones bastante cercanas a VM.

De modo que, el punto de vista que se adopta en este ensayo es, por una parte, estético, en tanto que apela a las sensaciones y los procesos perceptivos. Esta orientación viene dada por la propia concepción de Nietzsche sobre la conformación del lenguaje, que tiene que ser pensada como un proceso fisiológico, histórico y humano. Además, el lenguaje es entendido aquí como arte retórico. Por otra parte, es cognoscitivo, ya que la configuración del lenguaje y los conceptos tiene consecuencias sobre el modo de conocer humano.

Se asume en todo momento que este pensador recibe influencias de otros autores pero también que selecciona, compone y genera nuevas síntesis a partir de sus investigaciones. Esto lo convierte no sólo en un pensador comprometido con el desarrollo de los problemas filosóficos sino también en un pensador se nutre de los *saberes* de su tiempo. Así pues, me concentraré en dilucidar los planteamientos nietzscheanos a partir de la lectura de los escritos de Nietzsche.

En la investigación sobre estos textos se han tenido en cuenta las versiones originales de los mismos así como las traducciones al español que se indican en la bibliografía. La edición más rigurosa que se tiene al día de hoy para estudiar los escritos de Nietzsche es la de G. Colli y Montinari (Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1966 ss.). Esta edición es la que se utiliza aquí.



## IV. Desarrollo

### 1. Lenguaje y modos de conocer

Este estudio está acotado a un período temprano del pensamiento del autor. Se propone encontrar los elementos con los que Nietzsche va dando forma poco a poco a su crítica del modo de pensar predominante en la historia de occidente. D. Sanchez-Meca expone que «el lenguaje no es una estructura formal *a priori*, eterna, inmutable e independiente de su historia. Es el tejido básico espiritual en el que se incrustan los juicios de valor, las estimaciones primeras, la actitud ante el mundo y ante la vida de unos individuos determinados y que se van transmitiendo a través de generaciones a medida que otros individuos la incorporan en virtud del proceso de socialización».<sup>11</sup>

En este ensayo se intentará realizar una apertura problemática del propio pensamiento nietzscheano para poder analizar, estudiar y evaluar el alcance de sus planteamientos. Así mismo, se trata de que la pregunta por el papel del lenguaje en el pensamiento permita desgranar problemáticas relacionadas con el modo en que conocemos. La perspectiva con la que se abordan los textos es una perspectiva filosófica, por ende, problemática.

En *primer lugar* se estudiará en DRA el carácter retórico del lenguaje y, por ende, cómo la persuasión está en el nudo de la división entre *designación propia* e *impropia* o entre *doxa* y *episteme*. Se mostrará en qué sentido la noción de *Übertragung* caracteriza a las operaciones tropológicas. Así mismo, se atenderá a la definición de los tropos más relevantes para Nietzsche, como son la metáfora, la sinécdoque y la metonimia. También se destacará el desarrollo histórico del lenguaje en lo que respecta

---

<sup>11</sup> Diego Sanchez-Meca. *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos, 2005, p. 131.

a los significados y las designaciones nominales, así como el carácter social de dicho desarrollo.

En *segundo lugar*, se estudiarán en VM, las relaciones cognoscitivas a partir de las relaciones estéticas. Se mostrará cómo la noción de *Übertragung* se extiende a todos los procesos cognoscitivos. También se destacará que la división entre verdad y mentira se realiza en el lenguaje común y que éste es el resultado de los acuerdos sociales sobre los usos adecuados de las palabras. De este modo, se llegará a la crítica de Nietzsche al modelo de conocimiento clásico.

Se procurará que en este desarrollo salten a la vista las claves teóricas que permiten entender los planteamientos nietzscheanos en lo que se refiera al modo en que el ser humano establece relaciones estético-cognoscitivas, que son artísticas en tanto que creativas y productivas.

## *2. El lenguaje como clave crítica*

Los escritos de Nietzsche, cualquiera de ellos, tanto los publicados como los ensayos, conferencias, notas, etc.; muestran el interés en el desarrollo de los términos en los que son planteados los problemas filosóficos. Su modo de preguntar le lleva a cuestionar los significados vigentes sobre la realidad siguiendo la necesidad con la que las preguntas van surgiendo. Las preguntas, como movimiento crítico, transformador, agitador, doloroso y sincero, abren la posibilidad misma de pensar.

Según W. Kaufman,<sup>12</sup> Nietzsche critica al modelo filosófico del sistema que deja las premisas sin posibilidad de cuestionamiento, razón por la que se limita el mismo desarrollo del pensamiento. Por el contrario, Nietzsche es un pensador de problemas.

---

<sup>12</sup> Walter Kaufmann. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4.<sup>th</sup> Ed. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 82.

Las premisas siempre pueden ser cuestionadas. Las preguntas afectan incluso a los propios presupuestos. Su pensamiento se orienta a evaluar más las presuposiciones que las soluciones. Por lo que el punto inicial de su investigación es siempre una situación problemática, en donde «[...]las premisas están involucradas y algunas de ellas se hacen explícitas en el curso de la investigación. El resultado es menos una solución del problema inicial que una realización de sus limitaciones: típicamente, el problema no es resuelto sino superado».<sup>13</sup>

Este ejercicio de problematización se produce en toda su obra, incluso en la elaboración de las notas para sus clases y sus ensayos. Los escritos de Nietzsche seleccionados para esta investigación, permiten estudiar las coordenadas con las que este pensador elabora el campo del problema del lenguaje, desde una perspectiva estético-productiva que le sirve de trampolín para cuestionar las bases objetivas, necesarias y universales del conocimiento y la verdad.

Así, pues, esta investigación se acota al nudo de relaciones que se da entre las sensaciones, el lenguaje y los conceptos. Esto implica, considerando el propio planteamiento nietzscheano, poner en cuestión lo que se denomina como conocimiento así como la legitimidad del lenguaje conceptual como expresión de lo verdadero. La encrucijada que supone el lenguaje para el pensamiento y, más en particular, para el modo en que se plantean los problemas fue de enorme importancia para Nietzsche. En el análisis nietzscheano, la pregunta por el lugar, papel y privilegios del lenguaje obliga a preguntar por las relaciones entre cuerpos, la fuerza del nombrar, la relación entre sensaciones, imágenes, nombres y conceptos, así como por el desarrollo histórico, social e inconsciente del lenguaje.

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 82. La traducción es mía.

S. Kofman ha hecho hincapié en que el interés de Nietzsche por la metáfora se desarrolla en NT, VM, FTG, DRA y las notas de ese período. Ya en NT, Nietzsche consideraba que la metáfora estaba antes que el concepto, y no al revés como había hecho la tradición desde Aristóteles. Éste basaba su definición de la metáfora, que aparece en la *Poética*, en la diferenciación entre nombres propios y nombres impropios.<sup>14</sup> La metáfora, en la concepción aristotélica, realiza un movimiento que va de lo propio a lo impropio. Además, la definición de Aristóteles considera que la transposición que realiza la metáfora se da del género a la especie o a la inversa, o bien por analogía o semejanza. Pero para Nietzsche, estas divisiones no son más que metáforas humanas-demasiado-humanas ya que la esencia de las cosas es enigmática.<sup>15</sup> No obstante, en NT todavía el lenguaje simbólico remite a la esencia del mundo o a la esfera simbólica apropiada. Según S. Kofman, «en los textos posteriores la noción de metáfora perderá su importancia estratégica, una vez que ha servido para *deconstruir* lo “propio” a través de su generalización».<sup>16</sup> De modo que la metáfora es una noción estratégica que permite cuestionar el estatus de lo propio convirtiéndolo en una interpretación. Así, la metáfora se convertirá en el símbolo de una fuerza artística de interpretación que constituye tanto a lo propio, el concepto, como a lo metafórico. En las obras posteriores de Nietzsche, la noción de metáfora sería sustituida por las nociones de *texto* e *interpretación*, con la ventaja de que no tienen una oposición tan directa a lo *propio*.<sup>17</sup> Para el nuevo filósofo, la metáfora estaría subordinada al desarrollo de un nuevo lenguaje, como estrategia para no usar metáforas estereotipadas desenmascarando a los conceptos en tanto que metáforas.

---

<sup>14</sup> Por *nombre propio* hay que entender *designación nominal propia*. A lo largo de este trabajo utilizaremos preferentemente *designación* en vez de *nombre* para evitar la confusión con el campo semántico que tiene *nombre propio*, que se utiliza para los nombres atribuidos a individuos.

<sup>15</sup> Sarah Kofmann. *Nietzsche and Metaphor*. p. 15.

<sup>16</sup> Ibid., p., 15. La traducción del inglés al español es mía.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 16.

A. Schrift también ha apuntado que muchas de las críticas de Nietzsche sobre los problemas tradicionales de la metafísica y la epistemología, surgen como consecuencia de sus apreciaciones sobre el lenguaje y la metáfora.<sup>18</sup> Por lo que, «la evolución del proyecto filosófico de Nietzsche no debe cegarnos sobre la continuidad que existe en el pensamiento de Nietzsche con respecto a ciertos puntos y, en particular, a la continuidad de sus puntos de vista sobre las implicaciones tropológicas, normativas y semióticas del lenguaje».<sup>19</sup> Esta concepción del lenguaje es esencial para entender las propuestas nietzscheanas en contra de las doctrinas filosóficas tradicionales sobre el conocimiento y la verdad. Así, la concepción del lenguaje en Nietzsche es uno de los elementos fundamentales que permiten hacer una genealogía de los presupuestos de la epistemología tradicional. Nietzsche buscaría desmitificar la autoridad otorgada al lenguaje, *deconstruyendo* la distinción retórica tradicional entre lenguaje figurativo y lenguaje literal. Lo que logra mostrando, en primera medida, que todo lenguaje es por naturaleza figurativo. Pero no se trata sólo de invertir la primacía de lo literal sobre lo figurativo sino revelar esta distinción como una ilusión vinculada a las bases lingüísticas de la filosofía.<sup>20</sup> Según A. Schrift, Nietzsche experimenta con cuatro temas que permiten *deconstruir* lo que creemos que sabemos sobre el mundo. Los dos primeros temas son un rechazo crítico a la doctrina epistemológica tradicional. A saber, la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría referencial del significado. Estas dos críticas se basan, por un lado, en la concepción del lenguaje como creación humana y, por otro, en que el mundo es un proceso en devenir. El fenómeno del

---

<sup>18</sup> Alan Schrift. *Nietzsche and the question of interpretation: between Hermeneutics and Deconstruction*. New York/ London: Routledge, 1990, p. 123. La traducción es mía.

<sup>19</sup> Ibid., p. 123.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 131.

lenguaje permanece como base para sus críticas posteriores ya que el conocimiento se ve desde un punto de vista retórico.<sup>21</sup>

Otra clave para entender en qué consiste el lenguaje en Nietzsche la ha mostrado L. de Santiago, considerando como fuente del lenguaje la condición estética al señalar la proximidad entre la producción del lenguaje y el proceso artístico. Además, según el autor, las consideraciones de Nietzsche sobre el lenguaje preanunciarían una especie de giro lingüístico, materializándose «en una oposición frontal a la sintaxis lógica del lenguaje, a la tradición aristotélica-platónica, que identifica lenguaje con gramática, y sobre la que se ha construido la lógica de la identidad que sacrifica la inmediatez y lo concreto a la mediación general».<sup>22</sup>

### 3. *Delimitaciones y divisiones en cuestión (DRA)*

En los dieciséis apartados que contiene DRA está presente la preocupación de Nietzsche por la dificultad de dar definiciones precisas sobre la retórica, los tropos o las figuras retóricas. Estas dificultades están relacionadas con el hecho de que las definiciones y aquello que designan las palabras o figuras han ido variando con el *tiempo* y la *historia*. También, en el hecho de que en las *delimitaciones y divisiones del espacio discursivo* se enfrentan modos diversos de entender la realidad, en las que también se juegan intereses políticos y sociales.

Para ir desteyendo los significados que se insertan dentro de expresiones como retórica, tropos o figuras retóricas, se traen a colación distintos autores de la antigüedad y la modernidad, escuelas y corrientes de pensamiento antiguas y modernas.<sup>23</sup> Esta es

---

<sup>21</sup> Op. cit., p. 132.

<sup>22</sup> De Santiago. *Arte y poder*. Op.cit., p. 352.

<sup>23</sup> Los datos recogidos en DRA se basan, sobre todo, en las obras de Leonard Spengel, Richard Volkmann y Gustav Gerber. A. Meijers considera que la filosofía del lenguaje del joven Nietzsche toma la mayoría

una exigencia propia en un material elaborado para impartir clases en la universidad. Pero, además, son elementos de análisis que Nietzsche va incorporando para desarrollar su pensamiento. Ya que la historia de las relaciones de los significados está unida al desarrollo del lenguaje y la sensibilidad.

Nietzsche no parte de una solución tomada como la «adecuada» sino que intenta mostrar la dificultad de dar una definición. Está desgranando el problema de la definición de la retórica, dando las coordenadas en que se ha situado. Empieza, pues, con un problema y los referentes históricos más relevantes. A la vez va introduciendo matices y preferencias.

Muestra que el núcleo del problema de la definición es la *persuasión*. Esto se ve ya en la división platónica entre mito y verdad, la división aristotélica entre esencia y accidente así como en la separación entre *doxa* y *episteme*. Las distinciones entre didáctica, retórica, erística, elocuencia se entremezclan en este escrito ya que Nietzsche trata de recoger el cambio de significado de dichos términos. En general parecen importantes las divisiones, las delimitaciones. ¿Qué se opone a qué? ¿Por qué? ¿En relación a qué? En líneas generales, estas dificultades se exponen pero no se toma una posición definitiva respecto de cuál sea la mejor definición, la división o el criterio más enriquecedor. En cambio, se muestra cómo la fuerza de ciertos significados o la fuerza persuasiva de ciertos aspectos de las cosas se van imponiendo.

---

de ideas de esa obra de Gerber (*Die Sprache als Kunst*). Aunque no puede dejar de reconocer la influencia, en lo que se refiere a los problemas epistemológicos en general, de las ideas de Schopenhauer, especialmente de *El mundo como voluntad y representación*, y de Lange con su *Historia del materialismo*. Esto es algo que C. Crawford muestra con suma detención en su libro *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, cuya última parte dedica a las notas sobre retórica y VM. Según C. Crawford, mientras A. Meijers y M. Stingelin consideran que el libro de Gerber es la fuente principal en la que se basa Nietzsche incluso en VM, ella cree que las ideas básicas de ese ensayo ya habían sido delineadas hacia 1971.

### 3.1. Lenguaje y persuasión

Nietzsche muestra como en la antigüedad había una gran rivalidad entre los oradores y los filósofos en cuanto a la definición de la retórica. La dificultad de definir la retórica estribaba especialmente en que ésta afecta a los sentidos a través de la persuasión. La retórica tiene el poder de persuadir a los oyentes a través de lo sentido. La *persuasión* está relacionada con la sensación en tanto que afecta directamente a ésta; apunta a la relación del ser humano con otros humanos y con el resto de la naturaleza a través de los procesos de sensación y percepción.

Según Nietzsche, «la más inmoderada presunción de ser capaz de hacerlo todo, como retóricos y estilistas, corre por toda la Antigüedad de una manera que es incomprensible para nosotros. Ellos controlan “la opinión sobre las cosas” y, en consecuencia, *el efecto de las cosas en los hombres*; y ellos lo saben. Para ello es, ciertamente, necesario que la humanidad misma sea educada retóricamente».<sup>24</sup> La opinión está en manos de los oradores que tienen la capacidad de persuasión sobre otros oyentes a través de sus palabras. De este modo logran mediar entre las cosas y los hombres.

Nietzsche considera que Platón habla mal de la retórica cuando ésta produce perjuicios y no es filosófica, mientras que le otorga un cierto valor cuando se basa en una formación filosófica, es decir, si se aplica a fines justos. También se trae a la exposición la definición de retórica que da Aristóteles en la sección 2 del capítulo I de su *Retórica*. Nietzsche transcribe la definición como sigue: «retórica es la facultad

---

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche. «Historia de la elocuencia griega». En *Escritos sobre retórica*. Trad., introd. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tróta, 2000, p. 180. (KGW, 368). Todas las traducciones que utilizadas aquí han sido, en algunos casos, ligeramente modificadas. El criterio seguido para ello ha sido, principalmente, guardar la uniformidad en el uso de los términos, por ejemplo, *Trieb* y *Übertragung*.



[*dynamis*] de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa».<sup>25</sup> La interpreta como todo aquello que es posiblemente verosímil y convincente. Según L. de Santiago, Nietzsche se apoya en la definición de retórica de Aristóteles, destacando, sobre todo, que la retórica es la fuerza (*dynamis*) del lenguaje. Así, Nietzsche traduce “*dynamis*” por “fuerza” (*Kraft*) al tiempo que convierte la definición de retórica en aquello que define al lenguaje en general.<sup>26</sup> La retórica no es ni una *episteme* (conocimiento científico) ni una *techne* (arte) sino una *dynamis* (facultad), que podría elevarse a *techne*. Nietzsche además dice que Aristóteles probablemente quiso tomar la exposición o elocución del discurso sólo como un accidente, no como algo esencial a lo dicho.

La retórica busca persuadir a través del *pathos*. Los sofistas son quienes se valen de la retórica, orientando su discurso, según el propio Aristóteles, más a la persuasión que a la verdad.<sup>27</sup> En definitiva, la retórica es persuasión, por lo que, dentro de la división tradicional entre *doxa* y *episteme*, queda dentro del ámbito de la *doxa*, de la opinión. Esta es la interpretación que se impone durante largo tiempo. Así, pues, el problema de la persuasión está marcado tanto por la cuestión de la verdad y del conocimiento científico o *episteme* así como por la manipulación de las pasiones humanas.

Según A. Leyra, la retórica como disciplina abarca la teoría de la argumentación, la teoría de la elocución y la teoría de la composición del discurso. Pero históricamente se terminó reduciendo a una sola de sus partes, la teoría de la elocución o de los tropos. Así, pues, se perdió el nexo que unía la retórica a la filosofía a través de la dialéctica; cuya función era regular el uso de la palabra; aunque, «había conflictos de fondo del

---

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche. «Descripción de la retórica antigua». En *Escritos sobre retórica*. Trad., introd. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000, I, p. 85. (KGW, §1, p. 419).

<sup>26</sup> De Santiago. «Introducción: el poder de la palabra». Op.cit., p. 25.

<sup>27</sup> El Libro IV de la *Metafísica* es sólo uno de los muchos textos en que Aristóteles orienta de este modo su análisis de la corriente sofística.

discurso que debían ser abordados desde la reflexión filosófica, tal era el caso de la relación entre *peitho* (persuasión) y *pseudo* (mentira o falsedad).<sup>28</sup> Nietzsche justamente retoma la preocupación más filosófica sobre la retórica. Allí donde Aristóteles había zanjado el problema de la persuasión de la palabra dejando a la retórica del lado de la *doxa*, Nietzsche se propone cuestionar esta división primera en el ámbito del discurso, que abarca todas las aplicaciones y usos lingüísticos.

Como indica L. de Santiago, para Nietzsche el lenguaje es primariamente retórica «porque se articula sobre la *doxa*, y no sobre la *episteme*, en la medida en que todo lenguaje «transpone» o transfiere una excitación o impulso. Esta limitación significa, no obstante, que lo verdaderamente importante es la «persuasión», la *fuera* del convencimiento, que es lo que en realidad ha de jugar un papel esencial en nuestra percepción del mundo y en nuestra comunicación con los demás».<sup>29</sup> Coincido con L. de Santiago en que el lenguaje adquiere el carácter propio de la *doxa*, pero hay que tener presente que Nietzsche está tratando de deshacerse de la distinción entre *doxa* y *episteme*. Lo que quiere decir que tal vez haya que pensar que la propia distinción tenderá a desaparecer. Aunque la caracterización del lenguaje en Nietzsche siempre tenga en cuenta la fuerza y la persuasión.

Así, pues, lo primero que me interesa mostrar es que para indagar las bases en que se asienta un problema, por ejemplo, la definición de la retórica o la elocuencia, es preciso atender a la historia de las divisiones, las definiciones y las oposiciones. Esto se hace indicando las diversas interpretaciones, las escuelas y los criterios de las divisiones. Lo segundo, en lo que quiero poner énfasis es que la persuasión es el nudo del problema puesto que está ligada a la sensibilidad y a lo particular.

---

<sup>28</sup> Ana María Leyra Soriano. *Poética y transfilosofía*, Madrid: Fundamentos, 1995, p. 137.

<sup>29</sup> De Santiago. «Introducción: el poder de la palabra». Op.cit., p. 24.

### 3.2. Transposiciones (*Übertragungen*)

El término *trasposición* intenta recoger la palabra alemana *Übertragung*. La expresión *übertragen* como verbo y *Übertragung* como sustantivo, son utilizadas por Nietzsche para indicar una traducción de un ámbito a otro, bien de unos estímulos a unas imágenes o de imágenes a sonidos o palabras. En el contexto de los textos estudiados es una operación fundamental para entender lo que trata de poner en cuestión Nietzsche sobre el proceso estético-cognoscitivo. L. de Santiago, en su traducción de los *Escritos sobre retórica* y del vol. 1 de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, traduce estas expresiones preferentemente por *transponer* o *trasposición*. Pero es preciso aclarar que *Übertragung* quiere decir también *transferencia*, *transmisión* o *traslación*, mientras que *übertragen* significa también *transmitir*, *transferir* o *traducir*.<sup>30</sup> Ambas palabras alemanas contienen como parte de su raíz, el verbo *tragen*, que significa *llevar*. Por tanto, la expresión implicaría en el caso del verbo *übertragen* la acción de llevar de un lado a otro una cosa y en *Übertragung* el resultado de la acción de llevar.

Según Nietzsche, «en ciertos casos el lenguaje se ve forzado a usar transposiciones [*Übertragungen*], porque faltan sinónimos, en otros casos parece que lo hace por lujo: la transposición [*Übertragung*] aparece como una libre creación artística y la denominación usual [*usuelle Bezeichnung*] como la palabra «propia», especialmente en el caso en que nosotros podamos comparar las trasposiciones [*Übertragungen*] con las expresiones ya en uso».<sup>31</sup> La transposición que se realiza en el lenguaje aparece como una libre creación artística que se diferenciaría de la palabra propia, que sería la designación usual. Esto se ve, más aún, cuando se compara una

---

<sup>30</sup> *Diccionario moderno alemán: español-alemán, alemán-español*. Berlín y Munich: Langenscheidt KG, 2005.

<sup>31</sup> DRA, VII, p. 107 (KGW, § 7, p. 443).

determinada transposición en el lenguaje con otro significado designado por una expresión en uso que se percibe como la propia o verdadera.

Nietzsche explica que los griegos utilizaron la palabra *metaphora* y *trópos* para designar (*Bezeichnung*) la transposición (*Übertragung*). Siguiendo el testimonio de Hermógenes, Nietzsche apunta que Isócrates, Aristóteles y los gramáticos designaron la *transposición* como *metáfora*, mientras que los retóricos la llamaron *tropos*. Por su parte, los romanos adoptan el término *tropus* o bien, como en el caso de Cicerón, se habla de *traslatio, inmutatio*.

La definición de metáfora que perdura durante largo tiempo es la que da Aristóteles. Ésta definición se basa en que hay un sentido propio de las palabras que puede convertirse en sentido figurado cuando se produce una transferencia de un lugar lógico a otro. El desplazamiento se puede producir del género a la especie o a la inversa, o bien por analogía. Así, pues, hay designaciones propias que describen las propiedades de una cosa. La transposición equivaldría, en sentido clásico, a cambiar esa designación propia por otra impropia o figurativa.

Como explica Nietzsche, tradicionalmente se ha mantenido la división de los significados de las palabras en *propios* e *impropios* o bien entre lo que se llama *expresiones literales* y *expresiones figurativas*. Así, cada palabra tendría un significado original o propio. Habría, pues, unas significaciones consideradas como propias, esto es, sin ornamentación o adorno, que, además, serían las más antiguas. Pero Nietzsche considera que Jean Paul en su *Vorschule der Aesthetik* acierta al considerar que más bien el significado *primitivo* de las palabras se halla en las metáforas. Nietzsche destaca que para Jean Paul, en la lengua hablada la metáfora es la palabra primitiva, cuando designa relaciones y no objetos, y que poco a poco se convierte en *expresión propia*. En ese proceso las metáforas pierden color. Además, el lenguaje es, frente a las

relaciones espirituales del hombre con el mundo, un diccionario de metáforas descoloridas.<sup>32</sup> Ya que, el lenguaje sólo puede recoger una parte de esas relaciones. Esta última expresión, *metáforas descoloridas* está recogida también en VM en referencia a los conceptos.

A. Leyra indica cómo, tanto en la *Retórica* como en la *Poética* de Aristóteles, el estudio de la metáfora aparece bajo el epígrafe de la elocución o *lexis*, cuya unidad mínima de significación es el nombre. Y, «el hecho de que Aristóteles acentúe el nexo que vincula la metáfora al nombre tiene importantes consecuencias».<sup>33</sup> A saber, en primer lugar, el estudio de la metáfora se vincula históricamente al interés por la clasificación de las figuras del lenguaje en detrimento de utilizar la metáfora como un operador que funciona a todos los niveles del lenguaje: palabras, frases, discursos, textos, ect. En segundo lugar, la metáfora se define en términos de movimiento, como un desplazamiento *desde* o *hacia* en la significación. Pero, además, el término *metáfora* es a su vez metafórico ya que alude a un cambio de lugar. Así, «el término metáfora, aplicado al nombre, consiste así en la aplicación al ámbito del lenguaje y del pensamiento de un elemento que alude a la realidad física, de un término que se aplica al movimiento de los cuerpos».<sup>34</sup> No obstante, la metáfora sigue siendo un movimiento de un sentido propio a otro figurado. Nietzsche, justamente, por una parte, critica esta división entre un sentido o significado propio y otro impropio, a la vez que generaliza el uso de la metáfora como transposición para definir la actividad humana de pensar. Pero conserva la idea de metáfora o tropo como movimiento de los cuerpos.

---

<sup>32</sup> Ibid, VII, p. 107 (KGW, §7, p. 442). Según L. de Santiago, Nietzsche copia la cita de Jean Paul del libro de Gerber.

<sup>33</sup> Leyra. Op. cit., p. 138.

<sup>34</sup> Ibid., p. 139.

### 3.3. El lenguaje es retórico

Nietzsche advierte que usualmente un discurso se considera «retórico» cuando se ponen en él artificios (*Kunstmittel*) de manera conciente, lo que lleva a asociar lo retórico con algo que no es natural. Aunque, eso que se llama *natural* depende en cada caso del que gusto del que juzga y de lo que signifique para él dicho término. Así, lo que a nuestros oídos suena artificial y retórico, como puede ser el caso de la literatura antigua, está relacionado con el hecho de que la prosa o discurso escrito se formaba entonces como eco del discurso oral, mientras que para nosotros la prosa recorre el proceso inverso. Además, el discurso se explica con mayor frecuencia a partir de la escritura y la lectura. Pero es diferente lo que demanda de un discurso un lector y un oyente. Por eso, la literatura antigua puede resultarnos *retórica*, ya que esos discursos se dirigían a los oídos del oyente.

Una vez que se ha puesto en cuestión el hábito de relacionar la retórica con lo artificial, se expone la tesis según la cual es posible mostrar «que lo que se llama “retórico”, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento [Fortbildung] de los artificios [Kunstmittel] presentes ya en el lenguaje*. No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas».<sup>35</sup> El aspecto retórico del lenguaje se desarrolla también en un nivel inconsciente del lenguaje. Además, según Nietzsche, el lenguaje se refiere poco a la verdad, a la esencia de las cosas, ya que no busca la instrucción sino la transposición (*übertragen*) de excitaciones y la recepción subjetiva.

---

<sup>35</sup> DRA, III, p. 91. (KGW, § 3, p. 425).

Por un lado, Nietzsche encuentra en la retórica un modo de abordar lo que sea el lenguaje y, por el otro, una base para criticar el modelo de conocimiento clásico. Toma las características asignadas a la retórica y se las aplica al lenguaje para cuestionar lo que se entiende por verdadero. Pone en discusión la misma división entre verdad y mentira, entre conocimiento y opinión. A la vez, pone de relieve que el hombre habla siempre a partir de sus percepciones, aún cuando no pueda dar cuenta de ellas de manera consciente. El hombre es quien configura, también dando forma al lenguaje. Lo que el hombre percibe son estímulos (*Reize*), no cosas o eventos. Él no transmite sensaciones sino copias (*Abbildungen*) de sensaciones. La sensación (*Empfindung*) se produce a través de una excitación o estímulo nervioso y es representada externamente por una imagen.

Ahora bien, aquí se presenta un problema: cabe preguntarse «cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora [*Tonbild*]».<sup>36</sup> Ya que para ser exacta una reproducción debería compartir con aquello que reproduce el mismo material. Y resulta que la imagen sonora, esto es la palabra, es algo distinto a la representación sensitiva con la que trabaja el alma. Entonces, ¿cómo producir algo más adecuado que una imagen? Si nunca se capta o registra la esencia plena de las cosas sino que más bien conocemos de las cosas según el modo en que estamos ante ellas, esto es por *pithanon* o poder de persuasión. Las cosas no entran ni pueden entrar en la conciencia sino que lo que penetra en nosotros es nuestra situación con respecto a ellas.

Según Lynch, este extracto habla sobre la naturaleza del signo que se presenta como símbolo de la disposición del sujeto, no como mero nombre. El entendimiento se persuade de la propia disposición del sujeto hacia una imagen. Y la imagen es imagen

---

<sup>36</sup> DRA, III, p.91 (KGW, § 3, p. 426).

del *estar persuadido de*.<sup>37</sup> Para este autor, el lenguaje no sería razón sino expresión porque la persuasión de la imagen es inconsciente. Considero que Lynch hace demasiado hincapié en que Nietzsche quiera alejarse de la razón, sin mostrar suficientemente de qué modo este pensador problematiza la misma noción de razón. Para Nietzsche, el pensamiento es más amplio que la sola razón calculadora, pero esto no significa que se lo pueda tomar como un irracionalista. Simplemente, esta oposición tiende a ser superada por Nietzsche cuando integra en la filosofía tanto la deducción como la capacidad artística.

La retórica posee un poder de persuasión porque incide sobre los sentidos de los hombres. Nietzsche escribe que «nuestras expresiones sonoras [*Lautäusserungen*] nunca esperan a que nuestra percepción [*Wahrnehmung*] y nuestra experiencia [*Erfahrung*] nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa».<sup>38</sup> Las expresiones sonoras son las palabras que se forman antes de que sea posible tener un conocimiento completo o *verdadero* de la cosa. La sensación no capta la cosa sino sólo una señal (*Merkmal*), esto es, una expresión sonora, que traduce o traslada una excitación nerviosa. De modo que, «este es el *primer* punto de vista: *el lenguaje es retórico*, pues sólo quiere (*willen*) transponer (*übertragen*) una *doxa*, y no una *episteme*».<sup>39</sup> Nietzsche considera que la *doxa* define mejor en lo que consiste el lenguaje, ya que está vinculada con la persuasión y por tanto con la sensación. Esa persuasión es inseparable de lenguaje.

---

<sup>37</sup> Enrique Lynch. *Dioniso dormido sobre un tigre: A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*.

Barcelona: Destino, 1993, p. 221.

<sup>38</sup> DRA, III, p. 91. (KGW, § 3, p. 426).

<sup>39</sup> DRA, III, p. 92. (KGW, § 3, p. 426).



### 3.4. Los tropos y los significados

Ahora bien, si en cuanto a su configuración el lenguaje es retórica, las palabras son intrínsecamente tropos en cuanto a su significación. Los tropos son las designaciones impropias (*uneigentlichen Bezeichnungen*), uno de los recursos más importantes de la retórica. Pero no sólo los que son considerados como tropos cumplen con estas características sino que más bien «todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos».<sup>40</sup> Las palabras ponen una imagen sonora en vez del proceso en el que se dan las sensaciones; ese proceso que tiene lugar en el encuentro entre las cosas y el ser humano. Pero la imagen sonora que presentan las palabras se disuelve en el tiempo y sólo quedan las palabras. Por eso, se olvida que el lenguaje recoge un realzamiento de un aspecto de una señal. Ya que, «el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal [*Merkmal*] que le parece predominante».<sup>41</sup>

Si las palabras son tropos, entonces la sinécdoque, la metáfora y la metonimia son la naturaleza más propia de las palabras. De lo que se trata aquí es de dilucidar cuáles son las operaciones estético-cognoscitivas que se llevan a cabo en la designación e interpretación de la realidad. Las palabras son tropos en cuanto a su significación. Es el mismo significado el que está afectado por los mecanismos de transposición. Dichos mecanismos son los que se expresan en los denominados tropos. El lenguaje utiliza esas formas de transposición en el nivel de las interpretaciones y los significados.

---

<sup>40</sup> DRA, III, p. 92. (KGW, § 3, p. 426).

<sup>41</sup> DRA, III, p. 92. (KGW, § 3, p. 426).

### 3.4. a. Sinécdoque

La *sinécdoque* supone que una cosa implica otra, de modo que hay un aspecto que se recoge en el nombre que designa algo en relación a otra cosa. En la sinécdoque «se produce una “co-implicación” [*Mitumfassen*]; sin embargo es lo mismo cuando *drákon* quiere decir serpiente, es decir, literalmente “el que tiene la mirada brillante” o bien cuando *serpens* designa la serpiente como aquello que reptar [o se arrastra]; pero, ¿por qué *serpens* no quiere decir también caracol? Se introduce una percepción parcial en lugar de la plena y completa visión. Por *anguis* el latín designa a la serpiente como *constrictor*, los hebreos la llaman lo que cuchichea o lo que se retuerce, lo que se entrelaza o arrastra».<sup>42</sup> En VM Nietzsche alude a la expresión *serpiente* para advertir de la arbitrariedad de las designaciones, ya que cada lengua tiene imágenes, nombres y significados diferentes para decir la misma cosa. En este ejemplo, la designación *serpiente* recoge la imagen de algo que se arrastra, pero eso también se puede decir del caracol. También puede decirse que la sinécdoque es una operación mediante la cual una parte es conocida a partir del todo o el todo por la parte. A propósito de una discusión sobre el aumentativo griego y su equivalencia con la *a* privativa griega, que a la vez niega el presente y designa el pasado, Nietzsche escribe que «el lenguaje no expresa nunca algo de manera completa, sino que ante todo destaca solamente el aspecto [*Merkmal*] que más sobresale: por eso la negación del presente no es todavía el pasado, pero el pasado sí es una negación del presente».<sup>43</sup>

No se puede expresar algo de una manera completa, el lenguaje destaca el aspecto que más sobresale. Por lo tanto, el lenguaje expresa de las cosas lo que más llama la atención al hablante. Éste expresa los efectos de la persuasión de las cosas

---

<sup>42</sup> DRA, III, p. 92. (KGW, § 3, p. 426).

<sup>43</sup> DRA, VII, p. 109. (KGW, § 7, p. 445).

sobre él mediante el lenguaje. Los ejemplos que pone Nietzsche son: «Un animal provisto de dientes no es todavía un elefante, ni un ser con crines un león y, sin embargo, el sánscrito llama al elefante *dantín* [diente] y al león *kesín* [pelo largo]». <sup>44</sup> ¿Qué hace Nietzsche aquí? Muestra de qué manera en el lenguaje común, en el que se suele considerar que designa las cosas según sus designaciones propias, también se producen transposiciones. Es decir que las designaciones propias tienen la estructura de los tropos, que esas son las operaciones que realizan. Por eso, también el lenguaje, sólo registra los aspectos de la transposición que el ser humano realiza al ponerse en relación con las cosas, interpretarlas y nombrarlas.

### 3.4.b. *Metáfora*

De la *metáfora*, Nietzsche dice que es una interpretación que da a una palabra un significado nuevo. Uno de los ejemplos que pone es cuando se habla de la cima, el pie, la espalda, la garganta o los picos para hablar de una montaña. También «es una comparación breve, y a su vez, la comparación es designada como *metaphora pleonasosya* [metáfora exagerada]». <sup>45</sup> Pero también recoge la definición aristotélica de la metáfora en el capítulo 21 de la *Poética*, que Nietzsche transcribe así: «metáfora es la transposición de una palabra cuyo significado habitual es otro, o bien del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o bien según la proporción». <sup>46</sup> Con el tiempo, en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, *metáfora* abarcará todas las operaciones de transposición. Probablemente, el hecho de que la defina como una interpretación a partir de las palabras ha influido en ello. En VM, por ejemplo, se

---

<sup>44</sup> DRA, VII, p. 109. (KGW, § 7, p. 445).

<sup>45</sup> DRA, VII, p. 108. (KGW, § 7, p. 443).

<sup>46</sup> DRA, VII, p. 108. (KGW, § 7, p. 444).

utiliza preferentemente la palabra *metáfora* cuando se quiere hablar de las transposiciones que configuran los significados de las palabras.

### 3.4.c. Metonimia

La *metonimia* sustituye la causa y el efecto, bien cuando se dice el efecto refiriéndose a su causa, cuando se dice la causa refiriéndose al efecto, como cuando atribuimos propiedades a las cosas por los efectos que causan en nosotros. Pero la *metonimia* también se define como la sustitución de un nombre por otro o bien una hipálage o bien un intercambio en el que se sustituye una causa por lo que se dice. Los ejemplos aquí son: «cuando el retórico dice “sudor” por “trabajo”, “lengua” [*Zunge*] por lenguaje [*Sprache*]. Nosotros decimos “la pócima está amarga” en vez de “excita en nosotros una sensación particular de esa clase [*Art*]”; “la piedra es dura” como si “duro” fuese algo distinto de un juicio nuestro. “Las hojas son verdes”. A la metonimia le es imputable la afinidad de *leyssso* y de *lux*, *luceo*; color (cubierta) y celare [ocultar]. *Mensis*, *mânôt*, [luna, mes] es “el que mide”, nombrado según un efecto».<sup>47</sup> El efecto es el que se produce sobre nuestra percepción. Se invierten las relaciones de causa-efecto. Esta cita encierra una crítica al mismo uso del lenguaje que atribuye esencias a las cosas mediante la cópula ser, dejando oculto el hecho de que los enunciados sobre las cosas se refieren más bien a los efectos de las cosas sobre el ser humano que a las cosas. El conocimiento mismo se convierte en metonímico cuando se considera que las cosas tienen unas propiedades en vez de considerar que dichas propiedades son lo que nosotros, en tanto que cognoscentes, les atribuimos, debido a sus efectos sobre nuestra percepción.

---

<sup>47</sup> DRA, III, p. 92. (KGW, § 3, p. 427).

Según Nietzsche, la metonimia «tiene mucha fuerza [*sehr mächtig*] en el lenguaje: los *substantiva* abstractos son propiedades [*eigenschaften*] en nosotros pero que son arrancadas de su soporte y se consideran como esencias independientes [*selbständige Wesen*]. La *audacia* hace que los hombres sean *audaces*; en el fondo, es una personificación como la de los dioses-conceptos romanos, *Virtutes*, *Cura*, etc.»<sup>48</sup> En definitiva, el origen [*Entstehen*] de los conceptos reside en nuestras sensaciones [*Empfindungen*]. Los sustantivos abstractos se forman a partir de que se perciben ciertas conductas que se denominan audaces. Por lo tanto, las acciones que se perciben no son una consecuencia de los sustantivos sino su causa. Así, pues, los sustantivos abstractos no hablan de esencias independientes sino que su origen está en las cualidades humanas. Así, lo primero son las acciones y la percepción que de ellas se tiene. Luego, los sustantivos abstractos que designan esas propiedades de la acción. Pero, «los *abstracta* provocan la ilusión de que *ellos* son la esencia, es decir, la causa de las propiedades [*bewirken*], mientras que sólo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada [*bildliches Dasein*]. Es muy instructivo en Platón el tránsito [*übergang*] del *eidé* a las *idéai*: aquí tenemos la metonimia, la sustitución radical de la causa [*Ursache*] y del efecto [*Wirkung*].»<sup>49</sup> En el ejemplo de Platón, la *idea* es la causa y las *ideas* el efecto. Así, pues, «los inventos reciben el nombre de sus inventores [*Erfindern*], las cosas que están sometidas a un poder reciben el nombre de sus dominadores».<sup>50</sup> Los nombres abstractos reciben dichos nombres en virtud del nombre de aquello a lo que están sujetos, esto es una cierta percepción del hombre.

En 19 [204] de FP, también hay una nota de Nietzsche en este sentido. El pensador escribe que, «las *abstracciones* son *metonimias*, es decir, confusión entre la

<sup>48</sup> DRA, VII, p. 110. (KGW, § 7, p. 446).

<sup>49</sup> DRA, VII, p. 110. (KGW, § 7, p. 446).

<sup>50</sup> DRA, VII, p. 110. (KGW, §7, p. 446).

causa y el efecto. Ahora bien, todo concepto es una metonimia y es por conceptos como procede el conocimiento. La “verdad” se convierte en un *poder*, cuando nosotros la hemos primero liberado como abstracción». También en 19 [215] de FP, habla de vencer la multiplicidad a través de rótulos como *audaz* que engloban muchas formas de actuar que llamamos *audaces*. Según Nietzsche, «todo explicar y conocer no es propiamente más que clasificar». Además, «los raciocinios falsos los comprendemos más adecuadamente como metonimias, es decir, retórica y poéticamente». Ya que, «todas las *figuras retóricas* (es decir, la esencia del lenguaje) son *raciocinios lógicos falsos*. ¡Con ellos comienza la razón!».

En VM, este análisis de las operaciones cognoscitivas a partir de los tropos se retomará. Allí, se estudiarán nuevamente estos tropos con la ayuda de la perspectiva ganada con el desarrollo de la exposición que sigue este trabajo.

### 3.5. La mínima diferencia

En definitiva, «los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una “significación propia” [*eigentlichen Bedeutung*], que es transpuesta [*übertragen*] a otra cosa sólo en determinados casos. De la misma manera en que hay una mínima diferencia entre las propias palabras y los tropos, también la hay entre el *discurso* normal y las llamadas *figuras retóricas*».<sup>51</sup> El lenguaje es retórica, las palabras son tropos en cuanto a su significación y el discurso normal tiene poca diferencia con las llamadas figuras retóricas. Aquí no se traspasa el límite de la división, se mantiene como problema. No se llegan a identificar ni las palabras con los tropos, ni el discurso

---

<sup>51</sup> DRA, III, p. 93. (KGW, § 3, p. 427).

normal con las figuras retóricas. Sólo se dice que existe una clara dificultad en discernir qué es una cosa y cómo es la otra, en fijar el criterio de la diferencia, de la división. Pero, finalmente, Nietzsche dice que «hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración».<sup>52</sup> Se está criticando la noción de *propiedad* pero a la vez se la utiliza en un sentido diferente, como una metáfora que elabora una nueva interpretación con una misma palabra.

Tanto en los tropos como en las figuras se producen cambios en el uso común, en el primer caso de palabras y en el segundo de cambios de expresión. Los tropos son transposiciones, pero no cabría decir lo mismo respecto a las figuras. En los tropos se utilizan designaciones impropias para cosas que ya tendrían un nombre propio. En el caso de las figuras, no se podría hablar de una propiedad puesto que se trata del discurso mismo en su transcurrir. Aún así, según Nietzsche es difícil trazar la línea divisoria.<sup>53</sup>

Nietzsche llega hasta las raíces de la división conceptual, que supone lo propio y lo impropio, como también a la división entre lo natural y lo artificial. Puede haber varias formaciones de oraciones o figuras que, sin tener diferencia esencial de significado, lleven al alma a formar la misma idea. Según Nietzsche, «el “significado” no quiere decir más que esto: *ninguna* expresión determina y delimita un movimiento del alma con tal rigidez que pudiese ser considerada como la representación *propia* del significado. Cada expresión no es más que un símbolo [*Symbol*]. Las cosas y los símbolos no pueden sustituirse uno por otro. Siempre queda la posibilidad de una elección».<sup>54</sup> El significado no puede tomarse como propio ya que no hay expresión que pueda considerarse como la representación propia de un movimiento del alma. En tanto que símbolos, ya las palabras o las figuras, no pueden sustituir a las cosas. Por eso, cabe la elección tanto de las palabras como de las figuras.

---

<sup>52</sup> DRA, III, p. 93. (KGW, § 3, p. 427).

<sup>53</sup> DRA, VIII, p. 114. (KGW, § 8, p. 449).

<sup>54</sup> DRA, VIII, p. 114. (KGW, § 8, p. 449).

También se muestra la dificultad de trazar la diferencia conceptual entre figura gramatical y figura retórica, lo mismo que antes se hacía difícil distinguir entre nombre propio e impropio o entre retórica y lógica. Según Nietzsche, «es difícil determinar si una figura es *gramatical* o *retórica*, a menudo no puede establecerse una línea divisoria entre la manera en que el hablante representa el estado [*Moment*] de su alma y el *usus* general. La lengua configura también una formación individual y si nosotros tomamos una figura como gramatical o retórica, depende del juicio incierto sobre el mayor o menor uso».<sup>55</sup> La división entre el momento del alma y el uso general; habitual en una sociedad, remite a la división entre figura retórica y figura gramatical. Nos encontramos también aquí con la dificultad de distinguir unas operaciones lingüísticas que serían objetivas o naturales, por tanto también usuales, y otras que apelarían al estado mental del individuo.

Es el mismo problema que surgía al principio del escrito. ¿Cómo distinguir el uso retórico del lenguaje de la propia formación del lenguaje? La lengua también tiene una formación individual en cada uno, por eso es difícil determinar cuál sería el uso natural y cuál el retórico. De acuerdo a cómo esté formado nuestro oído con respecto al uso de las palabras y las figuras, una figura podrá sonarnos más bien gramatical, en tanto que usual, o bien retórica, en cuanto recurso artístico en la composición de la palabra o figura. Por eso se habla del menor o mayor uso de unos ciertos recursos lingüísticos, que pueden ser considerados como simples operaciones lingüísticas por algunos oyentes y por otros como un uso retórico del lenguaje.

Según Lynch, «[...] si el lenguaje no pretende ninguna *episteme* sino tan sólo comunicar una *doxa*, aquella distinción básica y vital para la lógica entre expresión literal y expresión figurada, resulta irrelevante, tanto como la diferencia canónica entre

---

<sup>55</sup> DRA, VIII, p. 114. (KGW, § 8, p. 450).



los géneros del discurso, entre la filosofía y la literatura, o, con un alcance más amplio, entre ciencia y arte».<sup>56</sup> Para Lynch, Nietzsche disuelve la distinción clásica entre gramática, poética y retórica.

Así, pues, Nietzsche reintroduce el problema de la persuasión en el lenguaje pero considerándola un aspecto constitutivo en su formación. Esto es así, tanto en lo que se refiere a la fuerza misma del lenguaje como a la fuerza de persuasión de las cosas sobre los hombres en la que se basa el proceso estético-cognoscitivo humano.

### *3.6. Formación del lenguaje: creación y uso*

La formación del lenguaje es otro elemento importante a tener en cuenta para analizar el proceso de conocimiento y sus implicaciones estéticas. El desarrollo del lenguaje es, como se indicó anteriormente, también histórico, social e inconsciente.

Lo primero que hay que puntualizar es que el lenguaje «es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría».<sup>57</sup> El lenguaje es siempre un campo de trabajo social, es un vínculo propio de seres que necesitan transmitir unos a otros sus experiencias. Lo que no quita que sean unos pocos los que se dedican a la creación o producción de términos y figuras. En cualquier caso, lo prioritario es el uso, específicamente, el uso que la mayoría hace de los términos. Así también, sólo un pequeño grupo de individuos habla figuras retóricas o *schémata*.

El proceso entonces consiste en que este grupo de individuos, que tiene como virtud frente a la mayoría la de hablar figuras, propone unos usos de la lengua y trata de que penetren en el uso de los hablantes. Pero si esto no sucede, se habla de barbarismos

---

<sup>56</sup> Lynch. Op.cit. p. 223.

<sup>57</sup> DRA, III, p. 93. (KGW, § 3, p. 427).

o solecismos apelando al uso común o normal. Así, pues, «una figura que no encuentra un destinatario es un error. Un error aceptado por cualquier *usus* se convierte en una figura».<sup>58</sup> Una figura se convierte en una figura cuando es aceptada por la mayoría de hablantes. Pero antes de ello era un error, ya que el criterio de validez se fija en el mismo lenguaje y en una lengua hablada por determinados hablantes. Por eso, si una figura no encuentra un destinatario; un usuario, alguien que la compre, entonces se convierte en un error. Y, sin embargo, un error que es aceptado y adoptado en el uso se convierte en una figura.

Por otra parte, Nietzsche considera que «sólo se habla de “pureza” allí donde en un pueblo el sentido del lenguaje está muy desarrollado, lo cual se produce ante todo en una sociedad importante, entre los aristócratas y los cultos».<sup>59</sup> La pureza es aquello que se considera como normal en el uso discursivo. Dicha pureza viene sancionada por el uso lingüístico de los hombres cultos de una sociedad. Por tanto, se denominará *impuro* a lo que llama la atención a esa parte de la sociedad. Sólo puede hablarse de la *pureza* en el uso de la lengua cuando una sociedad ha desarrollado mucho el sentido del lenguaje. Cuando, por tanto, hay una noción de qué sea un discurso normal según los usos aceptados por un pequeño grupo de hombres cultos. Así, pues, «por consiguiente, lo que *no llama la atención* es lo puro. No hay en sí un discurso puro ni uno impuro».<sup>60</sup>

El sentimiento de la pureza se produce poco a poco, sobre todo en sociedades cultas, y requiere que el campo del lenguaje esté fijado en una sociedad determinada. En la sociedad este proceso se produce «según leyes y analogías inconscientes» hasta que se alcanza un «estilo sancionado como “puro”».<sup>61</sup> Una vez que una lengua se ha establecido se habla de *pureza*, aunque los barbarismos que se repiten transforman en

---

<sup>58</sup> DRA, III, p. 93. (KGW, § 3, p. 427).

<sup>59</sup> DRA, IV, p. 93. (KGW, § 4, p. 428).

<sup>60</sup> DRA, IV, p. 94. (KGW, § 4, p. 428).

<sup>61</sup> DRA, IV, p. 94. (KGW, § 4, p. 428).

última instancia la lengua. El estilo sancionado, esto es, el uso normal del discurso, encierra la elección de las palabras, el vocabulario, la claridad; definida tanto por el buen uso de las palabras como por una fraseología correcta y la exposición.

Según Nietzsche, la *pureza* es una limitación *semiartificial* de dicho estilo sancionado o característico. Esto se debe a que el sentimiento de la pureza no se crea sino después de que una lengua está muy desarrollada y llegue a considerarse que existe un buen uso en función del uso culto de la misma. De modo que, «lo característico, por consiguiente, es quebrantado en primer lugar por medio de la transposición a la esfera del lenguaje *culto*. En segundo lugar, por la exigencia general del “ornato del discurso”». <sup>62</sup> En el momento en que una cierta lengua llega a un gran desarrollo expresivo un grupo dentro de la sociedad, a saber, los llamados cultos, sancionan cuál es el uso correcto o puro de la lengua. El segundo momento en que la fluidez del uso del lenguaje característico se interrumpe es con el ornato del discurso.

El ornato es también una transposición: «es una transfiguración de lo que es característico, primero, por la eliminación de lo que hay de menos noble en él, luego, por la acentuación de lo que es noble y bello del gran rasgo de lo característico». <sup>63</sup> En este caso sólo se incluyen adornos en el discurso, pero dichos recursos expresivos no vienen dados por la propia necesidad de expresarse sino para hacer brillar más el propio discurso.

De modo que, el lenguaje es el resultado de unas elecciones humanas y sociales que fijan los significados que circulan en la sociedad. Esto quiere decir también, que hay un desarrollo histórico de la lengua. Además, los mecanismos retóricos subyacen ya inconscientemente en la formación del lenguaje. No obstante, hay un trabajo consciente sobre el lenguaje. Este trabajo, no es el de un individuo en particular sino el

---

<sup>62</sup> DRA, V, p. 99. (KGW, § 5, p. 434).

<sup>63</sup> DRA, V, p. 102. (KGW, § 5, p. 438).

esfuerzo colectivo; son muchos hombres los que participan en la tarea de desarrollar el lenguaje a través de su uso. El caso griego es en este sentido ejemplar, según Nietzsche, «nadie debería creer que un arte como este haya caído del cielo. Los griegos han *trabajado* más en esto que en cualquier otra cosa (es decir, ¡también *muchos* hombres!)».<sup>64</sup> Sobre todo, el lenguaje es fruto de un desarrollo cultural. Incluso en Homero su elocuencia *natural* es resultado de un desarrollo cultural. Los griegos antiguos; «el pueblo que se formó en una lengua semejante, la más *hablable*, ha hablado incansablemente mucho y, desde los primeros tiempos, ha encontrado en ella placer y talante para discernir».<sup>65</sup>

#### 4. El poder de la relación estética (VM)

En VM, Nietzsche lo que se percibe no son las cosas en sí mismas; inmediatas, sino que se conoce a las cosas a través de metáforas. Las metáforas y los nombres, no son las cosas pero denominan el encuentro del hombre con las cosas.

El hombre es quien conoce, ordenando la experiencia y designando según las relaciones que establece. Y puede hacerlo con total soltura y convencimiento ya que olvida de dónde proceden los nombres; las designaciones. Se olvida de esta capacidad de *metaforización* relacionada en primer lugar con las imágenes y sólo en segundo término con los conceptos. Las imágenes brotan de la capacidad originaria de la fantasía humana [*Urvermogen menschlicher Phantasie*] pero el hombre se olvida de su calidad de sujeto artísticamente creador [*künstlerisch schaffendes Subjekt*]. Nietzsche llama fantasía, a un proceso de relación cognoscitiva que no se atiene a razonamientos

---

<sup>64</sup> HEG, p. 180. (KGW, p. 368).

<sup>65</sup> HEG, p. 180. (KGW, p. 368).

lógicos deductivos. En esta época es frecuente encontrarse con esta expresión para hablar de un tipo de pensamiento que no se identifica con el pensamiento racional.

La fantasía humana transforma los estímulos nerviosos en imágenes y sonidos. El hombre se relaciona con el mundo a través de metáforas en tanto que compara y habla de las cosas creando nombres o designaciones. Pero esta actividad se suspende por el *tratado de paz* en el que se acuerda fijar los significados de los nombres y utilizarlos según un modo convencional, regular y habitual. En este proceso el hombre se olvida de que él es un sujeto que forma parte de las relaciones de la naturaleza, que su percepción es la propia de cuerpo: el humano. Se olvida de que su percepción no puede nunca ser una medida absoluta. No hay una percepción correcta. Si tuviéramos una percepción correcta, entonces también tendríamos una verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad y una adecuación absoluta entre nombres y cosas. También se podría decidir cuál de las percepciones sería la correcta. Pero lo único que sabemos es que entre sujeto y objeto no hay exactitudes sino *una conducta estética* [*ästhetisches Verhalten*]. Esto es; «[...]un trasponer alusivo [*Uebertragung*], un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar [*freie dichtenden und frei erfinden Mittel-Sphäre un Mittelkraft bedarft*]».<sup>66</sup> Según Nietzsche, la esencia de las cosas se manifiesta en la transposición o traslación. Esa esencia no hay que buscarla en el mundo empírico sin más, ya que se halla más bien en la relación que se establece entre distintos elementos de la realidad y el fruto de sus efectos.

---

<sup>66</sup> Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. 5.ª Ed. Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 2007, p. 30. (KGW p. 378).

#### 4.1. Crear formas

El hombre es caracterizado como creador de lenguaje, «éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas [*Metaphern*] más audaces».<sup>67</sup> El creador de formas lingüísticas, designa o significa de acuerdo a las relaciones que se dan entre el hombre y las cosas. Es su relación lo que es designado. La expresión de esa relación se produce a través de metáforas o transposiciones.

Así, en el surgimiento del lenguaje lo que hay son trasposiciones que permiten elaborar en cada nuevo material una forma. Según Nietzsche habría, «¡En primer lugar, un impulso nervioso [*Nervenreiz*] transpuesto [*übertragen*] en una imagen [*Bild*]! Primera metáfora [*Metapher*]. ¡La imagen [*Bild*] transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora [*Metapher*]. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta [*in eine ganz andere und neue*]».<sup>68</sup> Se entiende por metáfora toda operación de transposición o traslación que se produce de una esfera a otra.

La importancia de la operación de transposición se ha mostrado ya en el estudio de DRA. En VM, es más frecuente que hable de metáfora para referirse a las transposiciones. Incluso, la distinción entre los distintos tropos es menos importante aquí ya que lo relevante es que se realiza una traslación o transposición entre materiales diferentes.

Nietzsche pone aquí, con alguna variación, el ejemplo que ya aparecía en DRA sobre la designación de *serpiente*, diciendo que: «[...] la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano».<sup>69</sup> La designación nominal de serpiente alude al animal serpiente, pero su nombre proviene de

---

<sup>67</sup> VM, p. 22. (KGW, p. 373).

<sup>68</sup> VM, p. 22. (KGW, p. 373).

<sup>69</sup> VM, p. 22. (KGW, p. 372). Una variación de este ejemplo se halla en DRA.

la imagen de algo que se retuerce. En este caso, el estímulo y el sonido son los dos materiales diferentes. Se trata, pues, de la inconmensurabilidad entre dos ámbitos o esferas diferentes. La designación lingüística de *serpiente*, es el ejemplo para hablar de la arbitrariedad de las designaciones, en cuanto metonímicas. El hecho de que una imagen sea tomada como perteneciente a sólo una cosa justifica que se exclame: «¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones [*Agrenzungen*]! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada [*adäquaten Ausdruck*] pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes».<sup>70</sup> La verdad aquí es entendida en tanto que absoluta y objetiva. En cada lenguaje, se registra la preferencia por ciertos aspectos de las cosas, ciertas imágenes que son las que propician el nombre de las cosas en cada lengua. Esto se entiende aquí con mayor facilidad a partir de lo estudiado en DRA en relación a los tropos.

En VM, la primera metáfora se produce entre el impulso nervioso y una imagen, la segunda metáfora o transposición se da entre la imagen que genera el impulso nervioso y el sonido. Hay al menos dos trasposiciones o metáforas, dos operaciones mediante las cuales se generan los nombres que designan las relaciones de los hombres con las cosas. Según R. Ávila, «el término designa una imagen producida en el cerebro por una excitación nerviosa ocasionada, a su vez, por algo exterior. De ese modo, toda designación supone, primero, la transposición de una excitación nerviosa a una imagen (primera metáfora), y segundo, la transformación de una imagen en un sonido articulado (segunda metáfora)».<sup>71</sup> Por tanto, la serie de transposiciones que se condensa en el lenguaje son: Impulso nervioso-Imagen-Palabra. Entre cada una de estas esferas se

---

<sup>70</sup> VM, p. 22. (KGW, p. 373).

<sup>71</sup> Remedios Ávila. *Identidad y tragedia*. Barcelona: Crítica, 1999, p. 86.

produce una transposición o metáfora. Primero son los impulsos nerviosos que afectan a la sensibilidad corporal, luego la imagen, y, por último, el sonido. Tres materiales diferentes e inconmensurables. Un ejemplo de ello podría ser, la dificultad de traspasar una obra literaria al cine, o del cómic al teatro, o de la pintura a la música. En estos casos el material de trabajo es diverso, ello supone que tiene recursos diferentes. Nietzsche pone el ejemplo de las figuras en la arena de Chladni. Hay dos hombres, uno es sordo y otro tiene lenguaje, en ambos casos estos hombres establecen relaciones con las cosas y designan lo que ven u oyen como *sonido*. Pero, en un caso, uno ve unas figuras y otro escucha sonidos.

Así, «creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas [*ursprünglichen Wesenheiten*]». <sup>72</sup> Las metáforas designan aquí esas relaciones del hombre con las cosas. La enigmática *x* de la cosa en sí, dice Nietzsche, se presenta como el sonido dibujado en la arena. Esto es, en principio como un estímulo nervioso, luego como una figura [*Bild*] y al final como un sonido. Hay cosas en el mundo, pero nuestro único modo de conocerlas es mediante las relaciones con ellas, esto es, en primera medida, a través de los efectos que ellas producen en el hombre.

#### 4.2. Fijación de las metáforas

Ahora bien, las relaciones de los hombres con sus propios estímulos nerviosos son cambiantes. Con el estímulo nervioso se disparan muchas imágenes de las que se van seleccionando las más intensas y persistentes. Esta relación entre estímulo nervioso

---

<sup>72</sup> VM, p. 23. (KGW, p. 373).



e imagen producida [*hervorgebrachten Bilde*] no es necesaria en sí. Pero si se asocia un estímulo nervioso a una imagen de manera repetida puede llegar a tomarse por la única imagen posible. Esto sucede porque los significados se transmiten por medio del lenguaje a través de las generaciones humanas. Los significados asocian una imagen con un estímulo nervioso. Hay una sensibilidad común a los grupos de hombres, que en virtud de la vida en sociedad, aceptan utilizar las mismas designaciones.

Pero recordemos que en ese proceso de designación y fijación de los nombres, hay toda una profusión de imágenes y de trasposiciones; de metáforas. Entonces puede darse el proceso inverso: ya no son las imágenes, las transposiciones a partir de la sensibilidad, las que dan como resultado un nombre sino que la sensibilidad se fija a partir de los nombres. Así como las imágenes pueden variar con nuevos estímulos nerviosos, las metáforas también pueden variar. Cambiando también, entonces, las relaciones de los hombres con la naturaleza. El hecho de que sólo se utilicen determinadas metáforas petrificadas no quita la posibilidad de que pueda haber otras. Por eso, escribe Nietzsche que, «[...] el endurecimiento y la petrificación de una metáfora [*Metapher*] no garantiza para nada en absoluto la necesidad y la legitimación [*Berechtigung*] exclusiva de esa metáfora».<sup>73</sup> A través de las generaciones se privilegia una metáfora; una imagen, frente a otras posibles, transpuesta en sonido, pero esto no quiere decir que sean la única metáfora o imagen legítimas. Por eso, Nietzsche habla de idealismo cuando los nombres son las que guían la experiencia sensible. No hay una metáfora correcta, como tampoco había una percepción correcta. La ciencia es idealista en tanto que, mediante los conceptos, se asegura la regularidad y la adecuación de diversos fenómenos a la forma de un concepto abstracto que los incluya. Este idealismo

---

<sup>73</sup> VM, p.30-31. (KGW, p. 378).

de la ciencia se contrapone al trabajo de la fantasía, que puede establecer nuevas formas de relación con cada nueva metáfora.

Para Vattimo, una sociedad surgiría cuando un sistema metafórico se impone sobre otros posibles. A partir de ese momento el resto de sistemas metafóricos se convierten en *poesía*. Pero, «esta “descripción” genética, aunque sea ideal, del lenguaje, no da lugar, sin embargo, en Nietzsche, a una idealización de la condición de la libre inventiva metafórica, que en el caso de la canonización de un solo sistema de metáforas se habría perdido».<sup>74</sup> El hombre edifica su racionalidad en su capacidad de mentir de modo vinculante, a costa de olvidarse como sujeto artísticamente creativo. Por lo que no se trata de reinstaurar la libre inventiva metafórica.<sup>75</sup> Coincido con Vattimo en que no se trata de instaurar la libre inventiva metafórica, si por ello se entiende un movimiento opuesto a la capacidad de pensar. Nietzsche pone en cuestión la oposición entre racional e irracional, apostando por un pensamiento filosófico que integre elementos que en esta oposición permanecen separados y contrapuestos. Por eso, creo que Nietzsche intenta, más bien, transformar el lenguaje, haciendo un uso disciplinado de la inventiva. Ya que el pensamiento no se reduce a una razón, entendida como independiente de las sensaciones y pasiones.

#### *4.3. Del lenguaje al conocimiento y la verdad*

En VM, el lenguaje es uno de los elementos básicos para cuestionar el conocimiento objetivo y su pretensión de verdad absoluta, universal y objetiva. En primer lugar, como se ha indicado, los hombres perciben formas. Su sensación se genera a partir de estímulos nerviosos, por lo que no puede proporcionar una verdad

---

<sup>74</sup> Gianni Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 2001, p. 42.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 42.

objetiva. Así, pues, el hombre es lo primero que hay que conocer; que saber, que percibir. Pero, resulta que el hombre sabe poco de sí mismo y desconoce incluso cómo funciona su propio cuerpo.

La percepción y las sensaciones son medios de conocimiento, pero son inexactos hasta tal punto que el hombre apenas puede distinguir entre realidad o ilusión. El intelecto, medio de supervivencia del hombre, engaña porque, por un lado, generaliza y, por otro, no puede saber más que lo que la percepción le permite desde un primer momento. El conocimiento se produce a partir de los datos de la percepción sensible y de movimientos corporales de los que el hombre sabe más bien poco. El conocimiento sólo es un reflejo y una relación con las cosas a través de una medida que proporciona la sensación. Podemos saber lo que es el mundo pero no se puede tener un conocimiento absoluto e incondicionado. Incluso para tener conocimiento hay que admitir que éste se basa en la sensación, por lo que no puede ser absoluto.<sup>76</sup>

Como se viene apuntando, las divisiones se determinan y consolidan en el lenguaje de una sociedad. El hombre necesita llegar a un *tratado de paz* que se cierra acordando las designaciones. El misterioso instinto de verdad [*Wahrheitstriebes*] surge a partir de ese tratado de paz y «en este mismo momento se fija lo que a partir de entonces va a ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira».<sup>77</sup> El instinto de verdad surge una vez que se ha establecido en una sociedad cuáles son las designaciones válidas para las cosas. Esa verdad, que se busca y espera en las relaciones humanas, es una verdad fijada por y en el lenguaje. Entonces, las mismas leyes de verdad se fijan en el lenguaje. Y no sería posible

---

<sup>76</sup> FP, 19 [146]: «Tan pronto como se quiere *conocer* la cosa en sí, *ella no es otra cosa que este mundo* – el conocimiento sólo es posible como un reflejo y como una relación con una medida (sensación)».

<sup>77</sup> VM, p. 20. (KGW, 371).

establecerlas si no fuera por las transposiciones, designaciones y divisiones que éste realiza al configurar el espacio de significación que unos hablantes comparten cuando viven en una misma sociedad. Aquí la verdad que establecen las designaciones lingüísticas no son la verdad en sí misma, objetiva y absoluta, sino una verdad establecida lingüísticamente en una sociedad.

#### *4.3.a. El mal uso de las designaciones*

Según R. Ávila, en VM, «la verdad es la utilización de los términos en un sentido ya fijado; en cambio, la mentira supone el uso de los términos en un sentido distinto al que la sociedad ha reconocido».<sup>78</sup> Así, pues, el hombre que dice con verdad en una sociedad es aquel que designa las cosas según el uso habitual de las palabras. El hombre que dice con mentira, según los parámetros de verdad y mentira de una sociedad, es aquel que abre el espacio de lo real establecido por el lenguaje hacia lo que no se incluye en esa realidad.

Ahora bien, resulta que «el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal [*Unwirkliche*] como real [*wirklich*]; dice, por ejemplo, “soy rico” cuando la designación correcta para su estado sería justamente “pobre”. Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres».<sup>79</sup> Aquí los cambios se producen en el significado que designa una palabra. ¿Qué pasaría si es el mentiroso el que dice con verdad, justamente porque no se atiene a la circulación de significados habituales, sino que valiéndose de una palabra usual introduce algo que no pertenece al ámbito de la *realidad*? Esto se puede hacer mediante la inversión de los nombres, que es una

---

<sup>78</sup> Ávila. Op. cit., p. 85.

<sup>79</sup> VM, p. 20. (KGW, p.371-372).

operación retórica o tropológica. Dicha inversión buscaría comunicar algo diferente a lo que se oye habitualmente. Pero, justamente, por esta trasgresión del uso habitual de las designaciones, el mentiroso puede ser expulsado de la sociedad. Ya que no se puede confiar en que no engañe, ya que no utiliza las palabras correctamente, esto es, según el uso habitual o normal. (Esto recuerda a la expulsión de los poetas de la República de Platón). La operación lingüística del mentiroso rasga la *realidad* introduciendo consideraciones nuevas, que son irrealidad sólo porque no forman parte de lo que se considera real en un espacio discursivo. El ámbito de lo real es construido mediante significaciones, lo que queda fuera de ese espacio de significaciones es irreal.

#### *4.3.b. Sobrevivir en sociedad*

Tanto la mentira como la retórica se rechazan por sus efectos. Dado que se contraponen a lo que habitualmente se considera conocimiento, a la regularidad de los significados; al espacio cerrado de la realidad. Especialmente cuando sus efectos son nocivos para la convivencia, ya que sobre todo se busca evitar el perjuicio. No tanto buscar la verdad como un bien en sí mismo sino evitar un perjuicio que la mentira puede causar en tanto que se mueve fuera del pacto de paz, que encierra el uso convencional de los significados. Por eso, en realidad, «el hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos».<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> VM, p. 21. (KGW, p. 372).

El conocimiento es apreciado en la sociedad en tanto que permite sobrevivir, las verdades se quieren en tanto que sus efectos son agradables. No se busca una verdad pura ni objetiva, sino sólo una verdad que permita sobrevivir tanto en el seno de la sociedad como en la naturaleza. La verdad sólo es deseable como efecto agradable, se quiere la verdad por su efecto agradable causado por la seguridad que comporta la regularidad de los significados. Pero si lo que se presenta como verdad no resulta agradable entonces tampoco se la quiere.

La verdad se establece en sociedad, a partir de la fijación de las designaciones lingüísticas, y por tanto de los significados. Así que, «la “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable [*umfasslich*] y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje [*Sprachbildner*]». <sup>81</sup> La *cosa en sí* sería la verdad pura, esto es objetiva y completamente adecuada a las cosas. Pero, como tal, sería una verdad sin consecuencias, esto es, sin efecto de persuasión que afecte a los sentidos. Esto, simplemente, el hombre no lo puede encontrar. Las cosas se conocen, justamente, a través de los efectos que causan en nosotros. La verdad que el hombre puede alcanzar sólo es tal a través de los efectos de las cosas sobre su cuerpo y su lenguaje. Tampoco sería deseable para el creador del lenguaje, ya que el hombre se relaciona con la naturaleza de un modo creativo.

Nietzsche pregunta en VM: «Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?». <sup>82</sup> La distinción entre verdad y mentira reposa en una división lingüística, es decir, en el lenguaje. El lenguaje es el medio a través del cual se pone nombre a las cosas, distinguiéndolas. Es, a su vez, el medio de la distinción

---

<sup>81</sup> VM, p. 22. (KGW, p. 373).

<sup>82</sup> VM, p. 21. (KGW, p. 372).

fundamental para el conocimiento y la vida en sociedad. La pregunta apunta, así, a la convencionalidad de los nombres que designan a las cosas así como la convencionalidad respecto de lo que es verdad y lo que es mentira.

#### 4.4. *La lógica*

En 19 [117] de *FP*, se dice que han sido los griegos quienes han aportado los conocimientos filosóficos significativos, han producido todos los tipos filosóficos y son los inventores de la lógica. La lógica yace en el mismo lenguaje. Pero Nietzsche agrega: «cierto, se trata de la más admirable operación y distinción lógica. Pero el lenguaje no ha surgido de repente, sino que es el resultado *lógico* de períodos de tiempo infinitamente más largos». El lenguaje produce la lógica, que consiste en distinguir y dividir. Pero el lenguaje tiene un desarrollo histórico, incluso *lógico* en el sentido de que surge como resultado de períodos de tiempo largos, necesita tiempo para desarrollarse. El fragmento termina con esta conocida frase: «La actividad espiritual de milenios depositada en el lenguaje». En donde espiritual, atendiendo al fragmento 19 [127] podría entenderse como aquello que es producido por el cerebro: «¡Considerar el «espíritu», el producto del cerebro, como algo sobrenatural! Incluso divinizarlo, ¡qué locura!».

La lógica es resultado del desarrollo histórico del lenguaje. Entonces, la verdad que proporciona el conocimiento, aplicando categorías, no habla de la esencia de las cosas. Ya que, «[...] el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las

cosas».<sup>83</sup> Por lógica hay que entender aquellas operaciones de distinción y clasificación que se realizan en el lenguaje mediante los conceptos abstractos, objetivos y universales. Pero el lenguaje en su surgimiento no atiende a reglas lógicas, lo que aquí significa, reglas de clasificación estrictas vinculadas a un valor de verdad eterno y una forma lógica objetiva. Así, pues, las distinciones de la lógica no son eternas e inmutables, sino un desarrollo histórico en el que interviene la constitución de nuestro cuerpo y las transposiciones del lenguaje.

Por eso, la verdad con la que se trabaja en ciencia o en filosofía no procede de la esencia de las cosas. No hay una adecuación que permita establecer desde la formación del lenguaje la verdad con referencia a las cosas. Podemos pensarlo a la inversa, si el ser humano poseyera la verdad objetiva y las reglas formales de su formación, entonces, la verdad ya estaría desde siempre en el lenguaje. Por lo tanto, las designaciones no podrían ser más que verdaderas; habría adecuación entre los nombres y las cosas así como entre el juicio y las cosas. En este sentido, el origen del lenguaje sería lógico, esto es, conforme a reglas de clasificación que coincidirían con lo que las cosas son en sí mismas. Nietzsche dice justamente lo contrario: en el origen del lenguaje no hay lógica, es decir, no hay una relación de adecuación entre nombre y cosa, ni una verdad como adecuación entre juicio y cosa. En vez de una adecuación entre nombre y cosa, hay una transposición de una imagen a un sonido. En lugar de una adecuación entre juicio y cosa, hay una relación estética que da forma. Así, pues, primero se aplica una designación a partir de las sensaciones; primero está el lenguaje, y luego las clasificaciones en verdadero y falso. Sólo por el olvido de la actividad lingüística puede el hombre suponer que posee una verdad absoluta.

---

<sup>83</sup> VM, p. 23. (KGW, p. 25-29).



Han sido varios los autores que han considerado que Nietzsche está cuestionando la teoría de la verdad como correspondencia y la teoría referencial del significado.<sup>84</sup> Según Ávila, cuando Nietzsche pregunta sobre la concordancia entre designaciones y cosas, está abordando el problema de la adecuación advirtiendo que el lenguaje no es más que un conjunto de metáforas.<sup>85</sup> Además, la verdad es la creencia en un suelo firme, por lo que ficción y verdad tienen un origen común. Así pues, «salta a la vista que su concepto de verdad no tiene nada que ver con la adecuación (ya se entienda como adecuación del intelecto a la cosa -perspectiva realista o de la cosa al intelecto -de acuerdo con el “giro copernicano” que Kant aporta a la filosofía.». <sup>86</sup> Al poner el énfasis en la relación estética entre sujeto y objeto, «Nietzsche abandona así el problema de la verdad en los términos tópicos del realismo o del idealismo y lo refiere al ámbito exclusivo de lo estético». <sup>87</sup> Por su parte, Lynch ha apuntado que en Nietzsche como no hay una prueba de la correspondencia entre palabras y cosas, ello desemboca en una crítica de la teoría referencial del significado, según la cual había un referente para cada signo. <sup>88</sup>

La designación así como la división son operaciones que se producen en el seno del lenguaje, es la forma en que nos relacionamos. Pero eso no nos puede llevar a pensar que las categorizaciones y atribuciones que se realizan en el lenguaje, coinciden con un orden en la naturaleza. Las designaciones y divisiones según diversos criterios formales son el modo en que construimos lo que denominamos realidad, ese espacio de significados compartidos socialmente gracias al cual podemos comunicarnos. Así, pues, «dividimos [*eintheilen*] las cosas en géneros [*Geschlechtern*], caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué transposición [*Übertragung*] tan

---

<sup>84</sup> Entre ellos A. Schrift y R. Ávila.

<sup>85</sup> Ávila. Op.cit. p. 86.

<sup>86</sup> Ibid., p. 86.

<sup>87</sup> Op. cit., p. 87.

<sup>88</sup> Lynch. Op. cit., p. 46.

arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza!». <sup>89</sup> Con los artículos de *árbol* y *planta*, se designa a estas cosas como masculino y femenino, sin existir razón alguna para hacerlo más allá del propio uso del lenguaje que los establece como tales.

#### 4.5. El origen de las palabras

Pero, entonces, ¿qué es una palabra? Según Nietzsche, «la reproducción [*Abbildung*: grabado, ilustración] en sonidos de un estímulo nervioso [*Nervenreizes*]». <sup>90</sup> La palabra, la designación lingüística, es una consecuencia de un estímulo nervioso. Más exactamente, es la consecuencia de la impresión que deja un estímulo nervioso. Lo que se conoce del estímulo nervioso es el grabado; el impacto y la transposición que hay de él en sonidos. La palabra es un sonido que designa la impresión que causa determinado estímulo nervioso en nuestro cuerpo. Por eso dice Nietzsche, que «[...] inferir además a partir del estímulo nervioso la existencia de una causa [*Ursache*] fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón». <sup>91</sup> No hay, por tanto, razones suficientes para considerar que haya una causa ajena a nosotros causante de ese impulso. Y sin embargo, «¿cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje [*Genesis der Sprache*], si el punto de vista de la certeza [*Gewissheit*] lo fuese también respecto a las designaciones [*Bezeichnungen*], cómo no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación [*Reizung*] completamente subjetiva!». <sup>92</sup> O a la inversa, la verdad

---

<sup>89</sup> VM, p. 22. (KGW, p. 372).

<sup>90</sup> VM, p. 21. (KGW, p. 372).

<sup>91</sup> VM, p. 21. (KGW, p. 372).

<sup>92</sup> VM, p. 21-22. (KGW, p. 372).

no es el punto decisivo del lenguaje, como tampoco nuestras certezas lo son de las designaciones. Porque decir que la piedra es dura quiere decir que hemos captado esa dureza como resultado de una relación con un estímulo nervioso. Los nombres sólo transponen una sensación que se produce en el hombre a partir de un estímulo nervioso.

#### 4. 6. *Verdad según las relaciones*

La verdad es «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, transpuestas [*übertragen*] y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal».<sup>93</sup> El compromiso que hace una sociedad, su *tratado de paz*, es utilizar las designaciones; los nombres, según un uso convencional y habitual. Esto es, según las transposiciones o metáforas habituales.

L. de Santiago propone entender que lo que sabemos de las cosas tiene la forma de figuras que surgen de nuestra experiencia. Por lo tanto, «lo que constituye a las cosas no es su esencia, ni la existencia de un “en sí” fuera de nuestras propias intuiciones, sino que lo que hace que las cosas sean es que son sus *relaciones*. De ahí que los modos de decir y hablar no expresan más que relaciones, puesto que con las palabras no se llega a expresiones que sean adecuadas a las cosas».<sup>94</sup> Ya al comienzo de este capítulo se apuntaba la importancia de la relación estética del hombre con las

---

<sup>93</sup> VM, p. 25. (KGW, p. 374-375).

<sup>94</sup> De Santiago. *Arte y poder*. Op. cit., p. 401.

cosas. Aquí se muestra en qué sentido el lenguaje es una parte importante de esas relaciones.

Así, pues, las transposiciones se realizan en función de las relaciones que los hombres desarrollan con las cosas. Las trasposiciones más aceptadas son las que se consideran verdades. En ellas se condensa un modo de relación que predomina sobre otros. La costumbre hace que determinadas designaciones aparezcan como verdaderas. Su verdad está validada por la persistencia que tienen en una comunidad de hablantes. Pero los hombres tienden a olvidar la procedencia de dichas verdades. Resulta, entonces, que «ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos centenarios [*hundertjährigen Gewöhnungen*] – y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad [*Gefühl der Wahrheit*]». <sup>95</sup> Así, pues, es un sentimiento el que hace que el hombre se obligue a designar las cosas con los nombres habituales. Este sentimiento se consolida por la asociación de lo agradable con la verdad, esto es, con el uso habitual de las designaciones.

#### 4.7. *La formación de conceptos*

La crítica a los conceptos se basa en que éstos realizan una operación metafórica sin reconocerla como tal. En dicha operación se elige, se apartan diferencias, y se realzan semejanzas hasta convertirlas en identidades.

---

<sup>95</sup> VM, p. 25. (KGW, p.375).

#### 4.7.a. El instinto artístico y las formas

En esta época, Nietzsche habla de un instinto artístico (*Kunstriebe*) para explicar lo que produce la tendencia a transponer. Además, este instinto artístico permite explicar la relación del hombre en su interacción con el resto de la naturaleza.

Tanto en VM como en los FP Nietzsche trata de explicar esta tendencia a *transponer* a partir del instinto artístico. En 19 [67] de FP, Nietzsche habla de una fuerza artística que nos deja percibir formas más allá de una impresión real. Esa fuerza artística dejaría ver cosas a través de la imagen de un espejo que las distorsiona. Es una fuerza creadora y «su instrumento principal consiste en *omitir, no prestar atención a la vista y al oído*. Por consiguiente, es una fuerza anticientífica: pues no tiene un mismo interés por todo lo percibido». En ese mismo fragmento, se dice que: «la palabra contiene sólo una imagen, de ella procede el concepto. El pensamiento tiene que ver con grandezas artísticas». En definitiva, «toda clasificación es un intento por llegar a la imagen». Y concluye: «Nos comportamos superficialmente frente a toda *realidad* verdadera, hablamos el lenguaje del símbolo, de la imagen: luego añadimos algo, con fuerza artística, fortaleciendo los rasgos esenciales y olvidando los secundarios». Así, pues, este instinto artístico hace que nuestra atención se fije sólo en una parte de lo que percibimos. La palabra, como ya se explicó, recoge una imagen. El concepto procede de la palabra, sólo que hace identificaciones allí donde la palabra hacía transposiciones aplicadas a casos particulares. El lenguaje contiene símbolos de imágenes; comparaciones y trasposiciones, pero con ayuda de la fuerza artística las palabras se convierten en conceptos, ya que pretenden ser una identificación entre la cosa y su designación. Además, los conceptos son la equiparación de casos semejantes.

#### 4.7.b. De las palabras a los conceptos

Según Nietzsche, «toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen [*Entstehen*], por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos semejantes [*ähnliche*], jamás idénticas [*gleiche*] estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes [*ungleiche Fälle*]». <sup>96</sup>

J. Conill propone que la génesis del lenguaje en Nietzsche sigue las siguientes fases: «(Cosa en sí)- Figura (o metáfora intuitiva) – Sonido (o palabra) – Concepto». <sup>97</sup> En primer lugar, la mayoría de comentaristas, como en este caso, ponen *la cosa en sí* entre paréntesis, indicando, así, que en el principio del proceso de relaciones que conducen al concepto estaría la cosa en sí. Más adelante en este trabajo se hablará de la noción de *cosa* y se mostrará cómo Nietzsche intenta desarticularla. En segundo lugar, lo que J. Conill llama *figura* o *metáfora intuitiva*, puede entenderse, siguiendo a C. Crawford, como el trabajo de los instintos a un nivel inconsciente. En tercer lugar, los sonidos articulados en palabras. Y, por último, el concepto, que se basa en las transposiciones previas. Así, los conceptos se entienden como fosilizaciones de metáforas. Las palabras se convierten en conceptos en tanto que abstraen de las cosas cualidades y las consideran causa de las cosas. También según Lynch, los conceptos surgen de las palabras o nombres. El concepto toma algo de lo que las palabras agarran pero no la totalidad de lo que éstas designan. En el concepto se trasladan aspectos del nombre a una noción, pero eliminando los aspectos que las singularizan. <sup>98</sup> La metáfora operaría según dos variantes dentro del modelo de entendimiento de Nietzsche. En

---

<sup>96</sup> VM, p. 23. (KGW, p. 373-374).

<sup>97</sup> Jesús Conill. *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 2007, p. 37.

<sup>98</sup> Lynch. Op.cit., p. 38.

primer lugar, la metáfora resuelve las diferencias sustituyéndolas por lo idéntico conceptual que toma lo semejante por el todo (según el autor, en rigor sería una sinécdoque). En segundo lugar, la metáfora opera en la transposición del sentido de una cosa (o nombre) a otra cosa.<sup>99</sup> El medio de las operaciones metafóricas o transposiciones es el lenguaje. Así, pues, «en suma, Nietzsche presenta el conocimiento como escenario de un riquísimo conjunto de operaciones de intercambio donde proliferan los traslados, las transliteraciones, las transferencias y las sustituciones».<sup>100</sup>

Además, como indica Kofman, el concepto oculta el carácter metafórico de la generalización que lleva a cabo. Pero la fijación y generalización que se cristaliza en el concepto ha pasado por muchas metáforas hasta llegar a ese punto.<sup>101</sup> El proceso de *transposición* o *metaforización* que va de las sensaciones a las palabras lleva en última instancia a los conceptos. En la palabra se transponía en un sonido la imagen seleccionada de entre las muchas que se disparaban a partir de los estímulos nerviosos. Entonces, la palabra se refiere a una imagen, esto es, transpone una imagen en una palabra. Esa palabra sirve para un caso particular. Pero se convierte en un concepto cuando se utiliza para designar casos diferentes. De modo que, una misma palabra se utiliza para designar imágenes diversas.

#### 4.8. Las transposiciones en los conceptos: unificación e igualación

En la época en que Nietzsche escribe VM hay varias notas de FP en las que experimenta respuestas posibles para entender el proceso de la conceptualización.

En líneas generales, los conceptos son tautológicos y vacíos. Esto se debe a dos razones. Por un lado, los conceptos son el resultado de la equiparación de casos que son

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 39.

<sup>100</sup> Op. cit., p. 40.

<sup>101</sup> Kofman. Op.cit., p. 35.

diferentes y singulares, aunque sean semejantes. Esto es así porque sirven para englobar diversas cosas y ponerlas bajo un mismo rótulo que exprese lo que son. Por otro lado, en los conceptos se confunden las consecuencias que provoca la cosa con la cosa misma. Es más, se supone que hay cosa unitaria. Por eso, como señala S. Kofman, con el concepto se pasa de lo análogo a lo idéntico y de lo similar a la unidad. En tanto que busca lo idéntico, el concepto implica la transposición de los esquemas metafóricos y metonímicos de la causalidad y la sustancia.<sup>102</sup>

#### 4.8.a. Unificaciones metonímicas

Así, en 19 [236] de FP, Nietzsche dice que, «todo conocimiento que nos estimula es una *identificación de lo no idéntico*, de lo semejante, es decir, es esencialmente ilógico». Porque en realidad no hay siquiera una cosa como unidad. Por lo cual, la lógica está fundada sobre lo ilógico, ya que hace de lo semejante o metafórico algo idéntico en la unidad de la cosa. El conocimiento se produce a través de los conceptos. Los conceptos que fundamentan el conocimiento se consiguen a base de olvidar las diferencias que poseen las cosas cuando se nos presentan en la experiencia sensible. Entonces, «*hacer caso omiso* de lo individual nos proporciona el concepto y con ello comienza nuestro conocimiento: con la *clasificación*, con la formación de *géneros*. Sin embargo, no hay una correspondencia con la esencia de las cosas, se trata de un proceso cognoscitivo que no afecta a la esencia de las cosas. Muchos rasgos particulares nos definen una cosa, pero no todos: la igualdad de estos rasgos nos induce a unir muchas cosas bajo un concepto». Además, las esencias se producen a través de las cualidades que hay en nosotros. Esto es, a partir de las relaciones que el hombre

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 37.



establece con las cosas. Pero, no existe una unidad delimitada llamada *árbol*. Sólo conocemos a esa pluralidad de relaciones a través de nuestra relación con ella, por eso nuestro modo de conocerla no puede ser absoluto sino sólo antropomórfico.

En 23 [11] de FP, Nietzsche escribe que «el concepto surge de considerar como idéntico lo que no es idéntico: es decir, mediante la ilusión, de que se da lo idéntico, mediante la presuposición de *identidades*: por consiguiente, mediante falsas intuiciones».

En DRA, Nietzsche había definido la metonimia, principalmente, como la sustitución de la causa por el efecto. Según A. Schrift, «la manifestación primaria de esta sustitución es la confusión de una entidad con sus consecuencias».<sup>103</sup> Así, la metonimia se halla en todas las definiciones siempre que remitan a una unidad de la entidad. Las relaciones del hombre con las cosas están implícitas en la definición. Pero las relaciones son consecuencias, no la esencia de la cosa. En 19 [242] de FP, Nietzsche escribe: «la esencia de la definición: el lápiz es un cuerpo alargado, etc. *A es B*. Eso que es largo también está coloreado. Las cualidades contienen sólo relaciones». Los juicios que encierran las definiciones expresan relaciones del hombre con las cosas a través de sus experiencias. Se insiste especialmente en el carácter relacional de las experiencias, «un cuerpo determinado equivale a un cierto número de relaciones. Las relaciones nunca pueden ser la esencia, sino sólo consecuencias de la esencia. El juicio sintético describe una cosa según sus consecuencias, es decir, *esencia y consecuencias se identifican*, es decir, *metonimia*». Nietzsche concluye entonces, «por lo tanto, el juicio sintético incluye en su esencia una *metonimia*, es decir, es una *falsa ecuación*». Así, pues, «el concepto “lápiz” se confunde con la “cosa” lápiz. El *es* del juicio sintético es falso, contiene una transposición, se juxtaponen dos esferas diferentes entre las cuales

---

<sup>103</sup> Schrift. Op.cit., p. 130.

nunca puede tener lugar una ecuación». Por lo que el conocimiento se basa en operaciones ilógicas o metafóricas.

En 23 [13] de FP, Nietzsche considera que «“Ser” es la transposición de la respiración y de la vida sobre todas las cosas: añadiendo el sentimiento humano de la vida». Nietzsche considera que ya en su tiempo no era posible creer en el ser en sí ni en el concepto de ser. La etimología de la palabra, insiste Nietzsche, remite a “*esse*”, que sólo significa “respirar”. Por lo que puede decirse que «cuando el hombre usa esta palabra a propósito de otras cosas, no hace sino transponer [*übertragen*] la convicción [*die Überzeugung*] de que él mismo es quien respira y vive por medio de una metáfora, esto es, por medio de algo carente de lógica [*Unlogisches*], a las demás cosas, entendiendo la existencia de éstas así mismo como un respirar según la analogía humana».<sup>104</sup> El significado original de la palabra desaparece, pero se mantiene de él que el hombre se representa las cosas antropológicamente, por analogía de su propio ser. Esta operación se realiza mediante transposiciones ilógicas porque desde el punto de vista de la lógica, las metáforas son ilógicas. El problema no es que realice estas operaciones de transposición, sino en que considere sus ilusiones o metáforas como lo que define a la cosa también en la naturaleza. Por eso, los conceptos son la consecuencia del encuentro con las cosas y no están antes de dicho encuentro.

Por eso, según Nietzsche, «del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales [*dieser individuellen Verschiedenheiten*], al olvidar las notas distintivas [*durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet*], con lo cual se suscita entonces la representación [*Vorstellung*], como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo

---

<sup>104</sup> Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. 3.ª Ed. Trad., pról. y notas Luis F. Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 2003, c. 11, p. 90. (KGW, § 11, p. 341).

[*Urform*] a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibras, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como fiel del arquetipo».<sup>105</sup>

Otro ejemplo es la tesis de Tales, que hace del agua el origen de todas las cosas, mostrando una gran generalización. Justamente, el valor del pensamiento de Tales radicaría en que es un intento de expresarse desde un punto de vista que no era ni mítico ni alegórico.<sup>106</sup> En 19 [215] de FP, Nietzsche dice que se tiene una transposición cuando una abstracción abarca innumerables acciones y vale como causa. Aquí se toma el ejemplo de Tales que, según Nietzsche, haría el siguiente razonamiento: «El mundo entero es húmedo, *luego el mundo entero es ser húmedo*. ¡Metonimia! Una falsa inferencia. Se cambia un predicado con una suma de predicados (definición)». Así, pues, Tales, sin recurrir al mito ni a la alegoría, intentó cristalizar una abstracción como *todo es uno* afirmando que la realidad de las cosas era el agua. No llegó a decirlo sino que se quedó con la expresión física de ello. Aún cuando Tales no llegara a una pura abstracción, en su modo de plantear el problema fue una excepción entre los griegos de su época.<sup>107</sup>

En VM, Nietzsche dice que cuando nos preguntamos por la conducta honesta de un hombre, nos preguntamos por la causa de su acción. La respuesta habitual suele ser: «a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas».<sup>108</sup> Se produce aquí la confusión del efecto con la causa, esto es, de la honestidad con la acción honesta. La honestidad es el efecto de unas acciones a las que se llama honestas y no a la inversa. No hay una cualidad esencial llamada *honestidad* sino una serie de acciones individuales a las que llamamos honestas.

---

<sup>105</sup> VM, p. 23-24. (KGW, p.374).

<sup>106</sup> FTG, p. 47. (KGW, p. 309).

<sup>107</sup> FTG, p. 47-48. (KGW, p. 309).

<sup>108</sup> VM, p. 24. (KGW, p.374).

#### 4.8.b. Igualaciones metafóricas

Los conceptos se basan en las distinciones lingüísticas que el hombre es capaz de trazar, de las operaciones de comparación y semejanza. Es lo que se supone en 19 [249] de FP: «*Metáfora* quiere decir que se trata como *idéntico* algo que se ha reconocido en un punto como *semejante*». Los conceptos son metafóricos porque «cada concepto [*Jeder Begriff*] se forma por equiparación de casos no iguales [*durch Gleichsetzen des Nicho-Gleichen*]». <sup>109</sup> Primero, se agrupan determinadas experiencias en razón de unas semejanzas, luego, en el concepto se confunden con identidades. El hecho de que las cosas se asemejen en determinados aspectos no quiere decir que sean equivalentes. También en 19 [217] de FP, considera que en la base de las percepciones habría un proceso de identificaciones que une lo que se descubre como semejante entre dos cosas diferentes. Así, «la abstracción es un producto sumamente importante. Es una impresión duradera, fijada y fosilizada en la memoria, impresión que se acomoda a muchos fenómenos y por eso resulta muy tosca e insuficiente frente a todo lo particular».

La realidad tiene que omitirse en su totalidad, concentrándose en ciertas semejanzas que permiten llevar a cabo la clasificación. Gracias a la omisión surge la forma. Por lo que, «la omisión de lo individual y de lo real [*Individuellen und Wirklichen*] nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma [*Form*], mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible». <sup>110</sup> Así, pues, las categorías lógicas no están en la naturaleza. Las formas las traza el creador del lenguaje.

---

<sup>109</sup> VM, p. 23. (KGW, p. 374).

<sup>110</sup> VM, p. 24. (KGW, p. 374).

Para Nietzsche, la crítica de los conceptos apunta a que son determinados por las categorías, géneros y especies como divisiones propias de la realidad. Dichas divisiones, en las que se basan los conceptos para hablar de las cosas, no son la naturaleza tomada en sí misma. Por más que, desde un punto de vista clásico, los conceptos se atengan a las divisiones categoriales que se pretenden absolutas, eternas y *a priori*. Mientras que, según el pensador, la formación de los conceptos (*Bildung der Begriffe*) se produce por la igualación de casos semejantes. Esto es, comportan en su origen el carácter de una operación metafórica. Por tanto, no son *a priori*, sino más bien el resultado del modo de relación estética que el hombre establece con las cosas. Por esa misma razón, «también la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aún cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria».<sup>111</sup> No se puede decir que nuestras divisiones se den también en la naturaleza pero tampoco se puede afirmar lo contrario. Sólo es posible afirmar que mediante el lenguaje y los conceptos el hombre se relaciona con la naturaleza.

El hombre es capaz de construir un andamiaje de conceptos que le permite sobrevivir a partir de una realidad inestable. Aunque olvidándose y cuidándose de su propia capacidad de relacionarse bajo nuevas formas con la naturaleza. Es decir, olvidando que los conceptos son el resultado de la relación que establece con la naturaleza. Pero el orden conceptual que traza no tiene por qué coincidir con lo que las cosas son. Para Nietzsche, el hombre sólo encuentra la verdad objetiva y absoluta en el uso habitual del lenguaje. Un lenguaje que él mismo ha creado.

---

<sup>111</sup> VM, p. 24-25. (KGW, p. 374).

La razón ya tiene así, su ámbito de lo razonable; de lo categorizable. El concepto no puede añadir más conocimiento o más verdad, sino que se limita a decir la verdad de acuerdo a los límites que se ha fijado en ese espacio conceptual. Primero se definen las categorías y luego todo encaja en ellas. Por eso escribe Nietzsche: «si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he aquí un mamífero”, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal, prescindiendo de los hombres». <sup>112</sup> La verdad que se formula en el lenguaje no puede más que ser la designación para un tipo de semejanzas que el hombre encuentra en su relación con las cosas. Esta operación produce un sentimiento de asimilación, ya que hay una apropiación, una interpretación, una designación, que nos permite manejarnos con esa cosa. Pero no podemos saber lo que son las cosas olvidándonos del sujeto que conoce.

Aún así, «todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas [*die anschaulichen Metaphers*] en un esquema, en suma, de la capacidad de disolver una imagen [*Bild*] en un concepto». <sup>113</sup> Las metáforas son intuitivas porque no se siguen de un razonamiento lógico deductivo. En donde lógico es un orden objetivo, eterno e inmutable. En cambio, las metáforas pueden ser intuitivas porque son el despliegue mismo de la capacidad del hombre de relacionarse. Las metáforas se transforman en esquema: de imagen a concepto. En la cadena de formación de lenguaje, las imágenes son a la vez el nexo y la diferencia entre el estímulo nervioso y el lenguaje verbal.

Con los conceptos; «en el ámbito de esos esquemas [*Schemata*] es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primeras [*ersten*] impresiones intuitivas: construir

---

<sup>112</sup> VM, p. 28. (KGW, p. 377).

<sup>113</sup> VM, p. 26. (KGW, p. 375).

un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primeras impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por lo tanto, como una instancia reguladora e imperativa».<sup>114</sup> Los esquemas conceptuales ordenan el espacio de los significados de la realidad. Mediante ellos el hombre establece un mundo de regularidades, que es a la vez lo más general y lo que mejor conoce el hombre. Pero los conceptos sólo tienen la forma de un *columbarium* romano; son como habitáculos vacíos de cosas particulares pero que a la vez delimitan un espacio de clasificación.

#### 4.9. La posibilidad de alterar el espacio conceptual

Dado que los hombres están acostumbrados al orden que trazan los conceptos, es difícil creer que dicho orden provenga de transposiciones artísticas. Por lo que, el que cree en la validez de los conceptos *a priori* y en que la repartición que realizan las categorías es igual a lo que es la naturaleza, le cuesta creer que sea fruto de una metáfora. El concepto no es más que el *residuo de una metáfora* [*Residuum einer Metapher*]. Mientras que la transposición artística [*künstlerischen Uebertragung*] de un impulso nervioso en imágenes es la abuela de cualquier concepto. En este juego de dados, la «verdad» sólo es el uso de los conceptos según su designación habitual. Esto quiere decir que se mueve en el espacio delimitado por las clasificaciones correctas, el orden de castas [*Kasteordnung*] y la sucesión jerárquica [*Rangklassen*]. Para buscar la verdad cada pueblo tiene que dirigirse a ese espacio en el que ya se haya un

---

<sup>114</sup> VM, p. 26. (KGW, p. 375-376).

determinado dios conceptual. En él, cada concepto tiene su propia esfera. Se incurre en error si se busca más allá de los límites prefijados en el lenguaje para dicho concepto.

Según Nietzsche, los conceptos son construcciones, en las que primero trabaja el lenguaje y luego la ciencia. La actividad de la ciencia se asemeja a la construcción de las colmenas de abejas, que rellenan de miel las celdas, y al *columbarium* romano, que es una construcción con huecos. En ambos casos la imagen es la de una construcción en la que hay espacios delimitados, espacios vacíos dispuestos para ser rellenos. Todo debe colocarse en dichos espacios. La ciencia se dedica a llenar esos espacios vacíos sin cuestionarlos, sólo sigue las mismas pautas para seguir construyendo más celdas, relleniéndolas y ordenando su experiencia sensible de acuerdo a esos espacios conceptuales.

Sin embargo, el instinto de metaforización apenas se canaliza a través de los conceptos, por lo que encuentra otro canal; el mito y, sobre todo, el arte. Así, «confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo [*hinstellen*] de esta manera nuevas trasposiciones [*Uebertragungen*], metáforas [*Metaphern*] y metonimias [*Metonymien*]; continuamente muestra el afán [*Begierde*] de configurar [*gestalten*: crear, hacer, diseñar, dar forma, organizar] el mundo existente [*vorhandene Welt*] del hombre despierto, haciéndolo tan policromáticamente [*bunt*] irregular, tan inconsecuente, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños». <sup>115</sup> Este hombre despierto cree que sueña cuando desgarrar el espacio conceptual establecido.

Nietzsche imagina la posibilidad de que el intelecto del hombre, se libere, sobre todo de la posibilidad de causar daño, y pueda arrojar metáforas libremente, removiendo el espacio de las abstracciones, cambiando los nombres por ejemplo. El intelecto puede

---

<sup>115</sup> VM, p. 34. (KGW, p. 381).



pues, utilizar caminos diversos a los conceptos abstractos y fijos, puede utilizar el arte a su favor. Si el intelecto se dedicara a dar vuelo al instinto artístico ya no tendría que aceptar ineludiblemente el espacio conceptual fijo e invariable. Por eso, el intelecto construye sus más audaces obras de arte [*Kunststücke*] cuando puede manipular su propia creación, «cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso [*Fremdeste pararend*] y separando lo más afín [*Nächste trennen*]». <sup>116</sup> Así, ya no sigue a los esquemas conceptuales rígidos sino que atiende a su experiencia sensible, llamadas aquí intuiciones. Según Nietzsche, «no existe ningún camino regulado [*regelmässiger Weg*] que conduzca desde esas intuiciones [*Intuitionen*] a la región [*Land*] de los esquemas espectrales [*gespenstischen Schemata*], las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas [*oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhören Begriffsfügungen Zusammentreffen*], para corresponder [*entsprechen*] de un modo creativo [*schöpferisch*], aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales [*Begriffsschranken*], a la impresión de la poderosa intuición actual». <sup>117</sup>

Según Vattimo, «muchos pasajes de este escrito [VM] revelan que Nietzsche no subvaloraba en absoluto el significado emancipador que tuvo para el hombre el nacimiento de un lenguaje regulado, de un sistema de metáforas igual para todos». <sup>118</sup> Este pensador parece quitar importancia a esta posibilidad que Nietzsche imagina, ya que se trataría tan solo de una momentánea suspensión de las leyes que el esclavo de las saturnales disfruta. Pero, creo que en realidad, se trata de la misma propuesta

---

<sup>116</sup> VM, p. 37. (KGW, p. 382).

<sup>117</sup> VM, p. 37. (KGW, p. 382-383).

<sup>118</sup> Vattimo. Op. cit., p. 43.

nietzscheana de traspasar el uso habitual de las palabras así como el espacio conceptual tradicional.

## V. Conclusiones: Los significados como operaciones estético-cognoscitivas

El recorrido de este trabajo de investigación se proponía estudiar las relaciones entre sensaciones, lenguaje y conceptos a partir de dos escritos de Nietzsche, DRA y VM. Entre estos dos escritos, como se ha mostrado, hay una continuidad en cuanto al planteamiento que utiliza este pensador para hablar del modo de conocimiento humano. Los elementos de análisis del lenguaje se hallan más explícitos en DRA, pero en VM se elaboran las consecuencias más importantes para comprender cómo entiende Nietzsche las relaciones humanas en tanto que estético-cognoscitivas. Por eso, en la exposición de este trabajo se ha presentado, en primer lugar, el estudio sobre DRA y, en segundo lugar, el de VM.

En DRA se destacó cómo las definiciones van cambiando con el tiempo, la historia y los intereses sociales. Nietzsche muestra cómo lo que se considera *verdadero*, según la consideración del conocimiento como objetivo, universal y necesario, se ha construido a partir de la eliminación del aspecto retórico del lenguaje. Así se ha eliminado los efectos de la retórica, esto es, de la persuasión que incide sobre los sentidos. La oposición entre *doxa* y *episteme*, deja, a un lado, las sensaciones y lo particular y, al otro, los conceptos y las generalidades.

En este escrito se muestra cómo la división conceptual lo supone todo; supone el espacio de juego, de encuentro y desencuentro, de los significados. La división que se propicia mediante los términos y sus significados condicionará el modo de entender la realidad y el sentido de la producción lingüística posterior. Por lo tanto, la división distribuye sentido y opera en el nivel profundo del entendimiento y la sensibilidad. La oposición entre *doxa* y *episteme* está regida por los efectos de la persuasión. Por lo tanto, la retórica en tanto que arte de la persuasión según una de sus posibles acepciones

es la cornisa delicada por la que se divide *doxa* y *episteme*, opinión y conocimiento. A su vez, la persuasión remite a las sensaciones dado que su actividad remite especialmente a ellas.

En DRA, Nietzsche toma las características de la retórica y las aplica al lenguaje, es decir, que el lenguaje se interpreta como primariamente retórico. De manera que se destacan ante todo que hay relaciones de persuasión presentes en el lenguaje. El significado de las palabras, que son la unidad mínima del discurso, son tropos y los discursos son figuras retóricas. El lenguaje utiliza los mecanismos de transposición de la retórica, pero no sólo en el dominio de lo consciente sino también como arte inconsciente. El término *transposición* (*Übertragung*) es el que saca a relucir la relación de lo heterogéneo, por ejemplo, entre la sensación y la imagen auditiva o visual. Las trasposiciones en el caso del lenguaje van desde un estímulo nervioso, pasando por una imagen visual y una sonora y finalmente una palabra.

El lenguaje expresa con palabras el modo en que percibimos las cosas, hay aquí un mecanismo de transposición ya que se trata de planos distintos. Las sensaciones se transforman en imágenes. Entre las cosas y el ser humano hay también relaciones de persuasión. La relación con las cosas es de persuasión, en el sentido de que se recibe un efecto causado por la cosa que suscita una determinada disposición afectiva. Así, pues, es difícil sostener la diferencia entre, por un lado, retórica, tropos y figuras retóricas y, por otro, la lógica, las designaciones propias o el discurso normal. Por lo cual, parece que las fronteras que las distinguen se van diluyendo. Con ellas, también desaparece la oposición entre designación propia o normal y designación figurada o impropia, así como, entre discurso figurado y discurso normal o propio.

En VM se condensa lo más importante de las consideraciones presentes en DRA. El lenguaje juega un papel primordial en la comunicación humana y la vida en

sociedad. Lo que se denomina *verdadero* en una sociedad remite a sensaciones y designaciones lingüísticas, fijadas, en principio, por el uso. La mentira es el uso no habitual de las designaciones, cuyos efectos son nocivos para una convivencia pacífica puesto que distorsiona el espacio de los significados habituales. Entonces, la necesidad de la división entre verdad y mentira se halla en los efectos que el manejo de las denominaciones o nombres puede producir en la convivencia entre los seres humanos. Lo que se teme son los efectos perjudiciales de la mentira. Aún, cuando estas divisiones y designaciones fueran un requisito para la comunicación, y según Nietzsche lo son, eso no quita que pueda obviarse la arbitrariedad de dichas delimitaciones.

Además, en cada sociedad se produce un estilo vinculante, esto es, un modo lingüístico-expresivo que comparten los integrantes de dicha sociedad. En el uso del lenguaje, se va de la metáfora singular al esquema conceptual, de la figura retórica particular al concepto abstracto. De este modo, se construye un orden que establece las leyes y limitaciones del lenguaje compartido. Las relaciones entre sujeto y objeto sólo se explican a partir de la *conducta estética* del ser humano. Por lo tanto, las *relaciones cognoscitivas son estéticas*.

Las designaciones nominales, los nombres de las cosas, designan relaciones. ¿Qué relaciones? Las relaciones que los seres humanos van estableciendo con las cosas a su alrededor. Las designaciones no pueden, entonces, apelar a lo que sean las cosas en sí mismas, esto es, con independencia del conocimiento humano. Más bien, en su relación con las cosas, el ser humano se ve afectado por las cosas y las designa de acuerdo a esa relación que se establece entre ellas. Así, se destaca el carácter arbitrario de las delimitaciones, en tanto que son nombres que se vinculan al modo de percepción del hombre. Los nombres sólo permiten designar las relaciones de las cosas con respecto al ser humano.

El concepto tiene su origen en experiencias singulares que se asemejan, a través de una actividad de *metaforización* se convierten en equiparables. El concepto se caracteriza por la no-particularidad, la aplicación a casos diferentes y la fijación de identidades o cosas. Por tanto, el origen del lenguaje es ilógico. La lógica es aquello que se vale de categorías, géneros y especies, y las toma como categorías *a priori* necesarias. Pero estas divisiones y jerarquizaciones son resultado del desarrollo histórico, social, fisiológico e inconsciente del lenguaje. La lógica se encargaría de salvaguardar el orden establecido de las relaciones entre las cosas, primero por el lenguaje y más tarde por el desarrollo de la lógica misma. Por ello, el origen del lenguaje no es lógico, sino que se basa en los procesos de relación humana. El concepto, al cual Nietzsche se refiere contraponiéndolo en la mayoría de ocasiones a la metáfora y al arte, se construye a partir de operaciones de transposición. Dichas operaciones hacen aparecer, a partir de las relaciones del hombre con las cosas, las cosas en tanto que identidades así como las equivalencias entre casos diversos, agrupadas según alguno de sus aspectos. J. Simon ha apuntado que si la metáfora es ilógica desde el punto de vista de la lógica, entonces el concepto es un arte de lo ilógico.<sup>119</sup> Si tomamos en cuenta este apunte queda abierta la posibilidad de seguir utilizando conceptos. Esta vez, teniendo en cuenta que la producción de conceptos se asemeja a la producción artística.

Este trabajo se empezó afirmando que Nietzsche es un pensador de problemas. Considero que a lo largo de este trabajo se ha mostrado en qué medida las preguntas que Nietzsche va arrojando remueven los cimientos de los planteamientos más importantes de la filosofía. A la vez, este movimiento de *deconstrucción* del edificio de la teoría se complementa con un ejercicio de figuración que distribuye los elementos de los

---

<sup>119</sup> Josef Simon. «Grammatik und Wahrheit: über des verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition». En *Nietzsche Studien 1*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1972, p. 24.

problemas dándoles nuevos significados. Para que el pensamiento se desarrolle es preciso que las preguntas interroguen incluso los mismos supuestos de los problemas. Este ejercicio de *deconstrucción* es parte de la estrategia genealógica que Nietzsche propone en su época de madurez. Deleuze ya había establecido que la genealogía de Nietzsche atendía a los elementos diferenciales básicos que articulan toda posible valoración y de los que surgen los valores.<sup>120</sup>

Hay quienes consideran que en VM se atisba el más claro precedente de lo que luego se denominará método genealógico.<sup>121</sup> En efecto, en este ensayo Nietzsche ensaya un modo de preguntar sobre el lenguaje que atiende a su desarrollo histórico, fisiológico y social. Se puede decir, que en DRA también se muestra este interés, aunque de un modo menos articulado teóricamente. Así, la lógica y los conceptos quedan unidos al desarrollo del lenguaje. El lenguaje es el medio en el que se realiza la transposición de las imágenes en palabras y, más tarde, en conceptos. Los conceptos se forman a partir de operaciones de *transposición* o *metaforización* que se producen como consecuencia del instinto artístico del hombre. En la relación con el mundo, el hombre designa las relaciones según los efectos de las cosas sobre su cuerpo.

---

<sup>120</sup> Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. 5.ª Ed. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998, p. 9.

<sup>121</sup> Ávila. Op. cit., p. 83.

## VI. Bibliografía

### ▪ Principal

- NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Ed. Giorgio Colli y Mazzimo Montinari. Berlín/New York: Walter de Gruyter, 1967 ss.
- Friedrich Nietzsche, Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Ed. Giorgio Colli y Mazzimo Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1980.
- Friedrich Nietzsche, Briefwechsel. Kritische gesamtausgabe*. Ed. Giorgio Colli y Máximo Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1975 ss.
- Friedrich Nietzsche, Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Ed. Giorgio Colli y Máximo Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1980.

### - Traducciones consultadas

- NIETZSCHE, F. *Antología*. Ed. Joan B. Llinares Chover. Trad. Joan Llinares Chover y Germán Meléndez Acuña. Barcelona: Península, 1988.
- Correspondencia*. Ed. dir. Luis E. de Santiago Guervós. Trad y notas a las cartas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. introd.. y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2007.
- Escritos sobre retórica*. Trad. L. de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
- El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*. Presentación por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 2000.
- El nacimiento de la tragedia*. Introd., trad. y notas de Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
- Fragmentos póstumos (1969-1874)*. Vol. I. Ed. española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., introd. y notas Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2007.
- La filosofía en la época trágica de los griegos*. 3º ed. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 2003.
- Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. 5º ed. Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 2007.



▪ *Secundaria*

- ÁVILA, Remedios. *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica, 1999.
- BORNMAN, Fritz. «Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen». En *Nietzsche Studien* 26. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1997, pp. 490-500.
- CRAWFORD, Claudia. *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1988.
- CIRILO FLÓREZ, Miguel. «Retórica, metáfora y concepto». En *Estudios Nietzsche* 4. Madrid: [X], 2004, pp. 51-67.
- CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la trasvaloración*. 3.<sup>a</sup> Ed. Madrid: Tecnos, 2007.
- «La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento». En *Estudios Nietzsche*. Madrid: [X], 2004, pp. 37-50.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1986.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique. *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2004.
- «Introducción: el poder de la palabra». En F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.
- DE MAN, Paul. *Alegorías de la lectura: lenguaje figurado en Rousseaus, Nietzsche, Rilke y Proust*. Trad. E. Lynch. Barcelona: Lumen, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia: Pre-textos, 1981.
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- «Nietzsche, la genealogía, la historia». En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.
- OTTMANN, Henning (Ed.). *Nietzsche Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Trad. J. L. Vermal. Barcelona: Destino, 2000.

- JANTZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1981.
- JARA, José. *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos-Universidad de Valparaíso, 1998.
- JASPER, Karl. *Nietzsche*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1993.
- JIMÉNEZ MORENO, Luis. *Nietzsche*. Barcelona: Labor, 1972.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th. Ed., rev. And enlarged. Nueva York: Vintage, 1974.
- KOFMAN, Sara. *Nietzsche et la métaphore*. París: PUF, 1972.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. N. Sánchez y T. Wangeman. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- LACOU-LABARTHE, Philippe. «Le detour». En *Poétique* 5 (1971). París: Du Seuil, pp. 53-76.
- LEYRA, Ana María. *Poética y Transfilosofía*. Madrid: Fundamentos, 1995.
- LYNCH, Enrique. *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Destino, 1993.
- MAGNUS, Bernd y HIGGINS, Kathleen M. (Ed.). *Nietzsche*. 11.th. Ed. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.
- MEIJERS, Anthonie y STINGELIN, Martin. «Konkordanz zu den Wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rethoric-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im Ausssmoralischen Sinne“. En *Nietzsche Studien* 17. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 350-368.
- «Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche». En *Nietzsche Studien* 17. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 369-390.
- MONTINARI, Máximo. *Lo que dijo Nietzsche*. Trad., E. Lynch. Barcelona: Salamandra, 2003.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass. :Harvard University Press, 1985.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets, 2001.
- SÁNCHEZ MECA, Diego. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. 2.ª Ed. Madrid: Tecnos, 2006.
- SAVATER, Fernando. *Nietzsche*. Barcelona: Barcanova, 1982.

- SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche and the Question of interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1990.
- SIMON, Josef. «Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältniss Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition». En *Nietzsche Studien* 1. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1972.
- STINGELIN, Martin. «Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf Poet(olog)ische Verfahren». En *Nietzsche Studien* 17. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 336-349.
- VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Trad., Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1985.
- VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 2003.